

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN TRIMESTRAL

DE LOS

DOMINICOS ESPAÑOLES



Vol 71



Núm. 220 — Julio - Septiembre — 1946

SALAMANCA

SAN ESTEBAN (APARTADO 17)

1946

40388

v. 71
1946: 2

SUMARIO

	PÁGS.
<i>Santo Domingo de Guzmán, Fundador de la primera Orden Universitaria, Apostólica y Misionera</i> , por el P. VENANCIO D. CARRO, O. P.	5
<i>Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Silas, Lucas y otros compañeros de San Pablo</i> , por D. LORENZO TURRADO	82
<i>Diferencias generales entre virtudes y dones</i> , por el P. IGNACIO G. MENÉNDEZ-REIGADA, Q. P.	106
<i>BOLETÍN DE FILOSOFÍA EXISTENCIAL.—En torno al existencialismo en España</i> , por el P. TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.	116
<i>INFORMACIÓN DE ACTUALIDAD.—1. Primera exposición del libro misional español.—2. Actos conmemorativos del LXXV aniversario de la proclamación de San José como patrono de la Iglesia universal.—3. El IV Centenario de la muerte de Francisco de Vitoria.—4. El XIX Congreso internacional de "Pax Romana".—5. Segundo Congreso de "Universitas".—6. El P. Luis A. Getino</i> , por los PP. J. SALVADOR, A. ALONSO y E. S.	163
<i>Aspectos del Catolicismo en Norteamérica</i> , por el P. JOSÉ MANUEL AGUILAR, O. P.	181
<i>BIBLIOGRAFÍA.—A. M. Arregui, S. J.: Compendio de teología moral.—J. Zaragüeta, I. González, S. Minguijón y J. Corts Grau: Balmes filósofo, social, apologista y político.—J. Fernández: El misterio del Cristo místico.—C. Abad, S. J.: Dos memoriales inéditos del beato Juan de Avila para el Concilio de Trento.—J. Pérez Llamazares: Clérigos y monjes.—Card. Cerejeira: La Iglesia y el pensamiento contemporáneo.—S. Martín, O. P.: Las siete palabras.—M. Batllori, S. J.: Baltasar Masdeu y el neoescolasticismo italiano.—R. Sarabia, redentorista: Sermones.—Id.: Sacerdotes, niños y catequistas.—G. Thils: Mission du Clergé.—E. Gutiérrez del Egido: Código del buen amor.—R. S. de Lamadrid: El matrimonio cristiano.—S. J. Crisóstomo: Las XXI homilias de las estatuas.—S. Cirilo de Jerusalén: Las Catequesis.—A. Schütz, Scho. P.: Cristo.—A. Vaccari, S. J.: El método de los estudios bíblicos en la edad de los Padres y en nuestros tiempos.—J. Soulairol: La consagración del amor.—A. Bonnet: El Catolicismo y la cultura.—J. B. Müller, S. J.: Manual de ceremonias</i>	192

LA CIENCIA TOMISTA

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACION TRIMESTRAL
DE LOS
DOMINICOS ESPAÑOLES



Año XXXVIII.—Tomo LXXI—Julio a Diciembre de 1946

SALAMANCA
SAN ESTEBAN (APARTADO 17)

1 9 4 6

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN TRIMESTRAL

JULIO-SEPTIEMBRE DE 1946.—NUMERO 220

Santo Domingo de Guzmán, Fundador de la primera Orden Universitaria, Apostólica y Misionera

1. **Preámbulo.**—Aunque la aportación de la Iglesia Católica a todas las ramas del saber sea un hecho notorio e innegable para toda persona medianamente culta, no es menos cierto que hemos pasado épocas en las que se ha pretendido negar la evidencia. No sólo el vulgo: las mismas Universidades, olvidándose de su origen eclesiástico, cayeron en este pecado.

Para contrarrestar esta ignorancia, más general de lo que parece, aunque el mundo sabio esté ya de vuelta, se anunciaron en Madrid los años pasados una serie de conferencias con este denominador común: *La Cultura Universal y la Iglesia Católica*. Al hacernos el honor de pedir nuestro concurso, entre las personalidades señaladas para los distintos temas (1), se nos dió uno, que quería sintetizar toda la historia de la Orden Dominicana: *Por la pureza del Dogma y de la Fe*. Puestos a cumplir con nuestro cometido, surgió en nosotros un viejo propósito, que hoy intentamos realizar, aunque sea en forma sintética y sin la amplitud que el tema

(1) En la parroquia de los Angeles de Madrid, y organizadas por la Acción Católica, se dieron en 1944 y 1945 tres series de conferencias. La primera en el mes de noviembre, dadas por González Palencia, Ovejero, Marqués de Lozoya y otras personalidades seglares, sobre la Iglesia y la literatura, la Iglesia y la pintura y la escultura, la Iglesia y las ciencias, etc. En diciembre fueron las dadas por los representantes de distintas Ordenes Religiosas, el P. Pérez de Urbel, el P. Legísima, un agustino que substituyó al P. Ortiz, hoy obispo, el P. Llanos, el malogrado P. Crisógono, etc. En el mes de enero tuvieron lugar las dadas por sacerdotes, entre ellos los señores Zaragüeta, Blázquez, Yurramendi, hoy obispo de Ciudad-Rodrigo, etc.

pide. Redactando *este ensayo* queremos llamar la atención sobre uno de los capítulos más interesantes de la historia de España y de la Iglesia, harto olvidado, aunque tenga a su favor multitud de documentos.

El historiador avezado a la crítica histórica, no puede contentarse con consignar un hecho. Si la Orden Dominicana se ha distinguido siempre por su defensa del Dogma y de la Fe, yendo en las avanzadas de la ciencia cristiana, será porque ha obedecido a una consigna, que es la razón de su existencia. La sospecha se trueca en realidad viva al contacto de los documentos históricos. Convencido, pues, de que para explicar este hecho, *es necesario conocer previamente los orígenes* de la Orden Dominicana, con las *normas impuestas por su fundador y el sello que él supo imprimirla desde el primer momento*, prescindimos del título que se nos impuso y lo trocamos por el que va al frente de este ensayo: *Santo Domingo de Guzmán, fundador de la primera Orden Universitaria, Apostólica y Misionera*. A través de este título, conservado en el presente estudio, queremos *reafirmar un hecho histórico*, que los documentos de la época corroboran, *definiendo a la vez la recia personalidad del mejor de los Guzmanes*, gloria inmortal de Castilla y de España, que supo adelantarse a su siglo, forjando el instrumento adecuado para ganar las batallas del Señor, *instituyendo una Orden de Doctores y de Apóstoles o Misioneros*.

Mas de una vez hemos dicho que la Orden Dominicana no podría gloriarse de su tradición teológica y universitaria; ni contaría entre sus hijos a un Santo Tomás de Aquino, Patrono Universal de las Escuelas y Universidades Católicas; ni a un S. Alberto Magno, Patrono Universal de las Ciencias, por decreto de Pío XII, que quiso tomar los nombres de Tomás y Alberto cuando se hizo terciario Dominicó, siendo cardenal y Secretario de Estado; ni tendríamos a un S. Raimundo de Peñafort, el forjador del *Corpus Iuris* eclesiástico, con el Papa Gregorio IX, y Patrono en España de las Facultades de Derecho; ni estaría entre nuestros antepasados un S. Vicente Ferrer, Patrono de la Facultad de Estudios Po-

líticos, con tantos otros santos y sabios, *sin el genio creador de Santo Domingo de Guzmán*. Ningún fundador de Orden Religiosa es más fundador que Santo Domingo de Guzmán es de la suya. *La Orden fué su obra personalísima*, donde los sucesores no hicieron más que seguir sus huellas.

Importa, pues, remontarnos a los orígenes de la Orden Dominicana, si queremos comprender su historia, sus triunfos y sus glorias. Es necesario estudiar la *obra del fundador, examinando los documentos primitivos*, auxiliado por la crítica histórica, que los hace revivir en su ambiente propio, y nos revela todo su alcance.

2. Santo Domingo, hombre universitario.—No intentamos recordar todos los episodios de la vida de Santo Domingo; anotaremos solamente los que sirven a nuestro propósito. Nace en 1170 y muere en 1221, el seis de agosto. En este espacio de 51 años se forja uno de los siglos más gloriosos de la Iglesia: el XIII, cuando nacen y se desarrollan las Universidades, cuando la Teología queda sistematizada como ciencia. Las figuras de Inocencio III, Honorio III, Gregorio IX, Inocencio IV y Alejandro IV sobresalen en la historia del Papado. Domingo de Guzmán fué escogido y preparado por Dios, en su plan divino, *para ser uno de los principales artífices de esta época gloriosa*. La mano de Dios le guía. Nace de padres nobles y cristianos en Caleruega, en la provincia actual de Burgos, en la noble Castilla, de anchos horizontes, cuna de la nacionalidad hispánica. Familia de Santos. Su madre es la Beata Juana de Aza, cuyos restos se veneran en Peñafiel; su padre el Venerable Félix de Guzmán, y su hermano el Beato Manés, que se alistó en las filas de la Orden de Predicadores, figurando entre los primeros.

La nobleza de la familia de Sto. Domingo de Guzmán y de Aza es una de las cosas indiscutibles históricamente, pues los documentos abundan en el mismo Archivo conventual de las Dominicas de Caleruega, y el llamado *Torreón de los Guzmanes*, que data del siglo XI o principios del XII, según los técnicos, y que los ojos de Sto. Domingo vieron, *es un do-*

cumento granítico, que nos recuerda todavía hoy el abolengo señorial y la nobleza de los padres del Santo y de su casa solariega (2). Los Castillos de Castilla nacen con los Reyes y la nobleza.

(2) Es harto frecuente, por desgracia, entre los extranjeros, el escribir sobre cosas de España, antiguas y modernas, sin conocer el A B C de nuestra historia y sin consultar nuestros Archivos. Parecía natural que para hablar de Santo Domingo, sobre todo cuando *se quiere romper* con lo admitido *unánimemente* en los siglos pasados, se visitase Caleruega y su Archivo, que es un verdadero tesoro, gracias al celo de nuestras monjitas. No fué así, sin embargo, y algunos extranjeros se han permitido suscitar la duda, queriendo ser críticos, cuando en realidad son ignorantes. Como era de esperar, no han quedado sin respuesta. En el P. Mortier, O. P., *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Freres Precheurs*, t. I, p. 1-2 (París, 1903), puede ver el lector un lista de los autores dominicos que contestaron a los primeros que lanzaron la duda, sin atreverse a sostener lo contrario. En todo lo que se refiere a Caleruega y a la familia de Sto. Domingo consideramos como fundamentales las obras del P. Antonio Peláez, O. P., *Cuna y Abolengo de Santo Domingo de Guzmán*, Madrid, 1917, y la del P. Eduardo Martínez, O. P., *Colección Diplomática del Real Convento de Sto. Domingo de Caleruega*, Vergara, 1931. Los dos fueron Vicarios de dicho Convento, y examinaron el rico archivo a conciencia. El P. Martínez nos da 328 *Documentos* y reproduce, en facsímil, 48 nada menos. Van divididos en tres secciones: *Documentos Reales*, desde S. Fernando (7-febrero-1229) hasta Carlos IV (13-febrero-1795), seguidos de las *Bulas* (2-julio-1233) de Gregorio IX hasta la de Clemente XIV (4-junio-1769), y por fin los *Documentos Particulares*, empezando por la carta de Sto. Domingo (c. 1220), la de S. Raimundo de Peñafort (c. 1269), para terminar con la del P. General T. de Bojadors, en 1770. Al fundar Alfonso X el Sabio el Convento de Monjas Dominicas de Caleruega, *concediéndolas el Señorío de la villa*, en 1266, aparecen *varios Guzmanes y Azas*, cediendo sus derechos en Caleruega y su comarca, así como otras nobles familias emparentadas con ellos. La fecha es bien próxima y podían vivir muchos que conocieron a Sto. Domingo, y sobre todo a su hermano el Beato Manés, que estuvo en Caleruega hacia 1234 a 1235, para erigir la *primera ermita a su santo hermano*, el cual acababa de ser canonizado por Gregorio IX, quien tanto le amó ya en vida. El Convento se erige en la casa solariega de los padres de Sto. Domingo, como puede verse hoy todavía. Aunque ha habido no pocos cambios, existen partes primitivas, como la Iglesia construída por Alfonso X el Sabio, hoy coro de las monjas y ante-coro, algunas partes del convento mismo, y en lo exterior lo que debió ser destinado a hospital en tiempo de San Fernando, y sobre todo el llamado *Torreón*, fortaleza cuya arquitectura pregona a voz en grito la época a que pertenece, del XI al XII, bastante antes de nacer Sto. Domingo. La Iglesia parroquial, donde fué bautizado el Santo, *Alfonso X el Sabio fundó allí el convento de Monjas*, trasladando las que esta-

La visión de la Beata Juana de Aza, su madre, antes de nacer, anunciaba los destinos futuros de aquel niño que se llamará Domingo, por devoción a Sto. Domingo de Silos, lugar próximo a Caleruega que era visitado por ellos (3). Físicamente nos lo describirá, cuando estaba en sus últimos años, Sor Cecilia o la Beata Cecilia, con minuciosidad femenina y amor de hija. Era de estatura regular, de aspecto gracioso y atrayente, aunque delgado por sus continuas penitencias, rubio y con algunas canas, y manos largas y finas. Tras los años que pasó de niño en Gumiel de Izán con su tío, arcipreste de esta villa, para instruirse en las primeras letras (1177-1184), el joven Domingo se traslada a Palencia, *donde florece la primera Universidad de España*. Llega en el mejor momento. En el tercer Concilio de Letrán de 1179 se mandó poner Maestros de Gramática en las Catedrales. Era un deseo firme en la Iglesia la organización de las Escuelas, que con harta frecuencia pendían de la fama de un maestro, desapareciendo con él. Que tuvo poco éxito esta ordenación lo

ban en S. Esteban de Gormaz, *que el mismo Santo recibió en la Orden*, según la carta de S. Raimundo de Peñafort, y las concede el Señorío sobre Caleruega y comarca, "*conosciendo, como él dice, la gran pietat que él (Dios) ovo e Espanna é senaladamente al Regno de Castiella en querer nasciese y e fuesse ende natural el bienaventurado Santo Domingo que fue Padre e fazedor de la Orden de los frayres Predicadores*, por quien Nuestro Señor Jesuhristo mostró muchas e maravillosos milagros en el mundo. Nos cobdiciando facer algún servicio e a Dios proguiesse. Y otrosi *par que recibiese alguna onra este bienaventurado Santo en nuestro Sennorio e senaladamente en aquel lugar o él nació que ha nombre Caleruega, fazemos y Monasterio de Duennas de su Orden misma*"... El (P. Getino, O. P., rebatió documentalmente en el Capítulo General de la Orden, en 1932, con su discurso a los Capitulares, que lleva por título: *De Nobilitate Morum, de Nobilitate Sanguinis et de Nobilitate Legislationis Sancti Dominici de Guzmán*, los asertos de algunos historiadores extranjeros que se han atrevido a negar la nobleza de Santo Domingo. En nuestros días siguen muchos llamando "*Señoras*" a las monjas.

(3) La visión de la madre de Santo Domingo la refiere ya el Beato Jordán, cap. 1 (edic. P. Getino). Conoció Jordán a Santo Domingo en París y le sucede como Maestro General de la Orden, al morir el fundador. Nos referimos a la visión de cachorrillo con una tea encendida en la boca, que iluminaba al mundo, símbolo de los destinos del hijo futuro. Ferrando añade algunos detalles.

veremos luego; pero no faltaron obispos que secundaron los deseos del Papa. El Obispo de Palencia, Arderico (1184-1207), natural de Fromista, presente en dicho Concilio, aprovecha la existencia del Estudio General de Palencia, fundado por el Rey de Castilla Alfonso VIII, para ordenar en él la Facultad de Teología, con todos los privilegios que tendrían las futuras Facultades Medievales (4).

De la estancia de Santo Domingo en Palencia nos recuerdan los biógrafos, empezando por el Beato Jordán, hechos memorables que revelan el fervor y la caridad del futuro fundador. A nosotros nos interesa notar que Santo Domingo, gracias a la posición económica de su familia, adquiere pronto una cultura que no estaba al alcance de todos. Domingo de Guzmán *es un universitario, un intelectual*, es el *Magister*, que brilla por su ciencia y santidad.

Se ha discutido sobre su enseñanza en Palencia, aunque es un hecho admitido por todos que tras el estudio de las Artes liberales, consagró cuatro años a la Teología (5). En esto

(4) El P. V. Beltrán de Heredia, O. P., en su conferencia "*La Universidad de Palencia. Santo Domingo de Guzmán en Palencia*. S. Pedro González Telmo", pronunciada en dicha ciudad en 1934 y publicada con las restantes en forma de libro ("*Semana Pro Ecclesia et Patria-Palencia*", 1936), advierte cómo un Arderico "episcopus sequuntinus" figura entre los firmantes del Concilio III de Letrán de 1179. Es posible sea el mismo Arderico obispo de Palencia desde 1184 a 1207. El establecer estudios de Teología no era misión del Rey, que se limitaba a establecerlos para las Artes liberales, Jurisprudencia, Milicia, sino del Obispo. Cree el P. Beltrán que la *Universidad de Palencia* tenía la facultad de dar grados, la "*licentia docendi*". París no ejercía entonces el monopolio que tan celosamente defendió en el XIII.

(5) El Bto. Jordán nos dice en el cap. 2, p. 48: "después fué enviado a Palencia (de niño estuvo a cargo de su tío, el arcipreste de Gumiel de Izán, a unos 20 Kms. de Caleruega), donde florecían las ciencias liberales para que en ellas se instruyese. Al considerarse suficientemente impuesto en estos conocimientos profanos se entregó con amor al estudio de la *Sagrada Teología*, alimentando su espíritu en las divinas enseñanzas, más dulces a su boca que panales de miel.. Cuatro años se entregó por completo a este estudio, pasando los días y las noches atento a la lectura de la palabra revelada, que no solo bebía, por decirlo así, con avidez, sino que grababa en su memoria dotada con notable retentiva. Igual facilidad que en el estudio mostraba en las obras piadosas; por lo cual los conocimientos le servían de escalón para la santi-

empleó seguramente los años de 1184 a 1194, según los historiadores primitivos, que conviven con Santo Domingo o recogen la tradición oral (6). Tenía el Santo 24 años. ¿Qué hizo después Domingo de Guzmán? ¿En qué ocupó los años siguientes? Los historiadores primitivos citados, el Beato Jordán, Ferrando, Constantino de Orvieto y el V. Humberto nos refieren los estudios de Santo Domingo y su paso al Cabildo de Osma sin decirnos nada de su enseñanza en Palencia. Es un argumento *negativo* que tiene su fuerza innegable. Es cierto, sin embargo, que estos primeros biógrafos nos dan un relato tan parco en noticias, que dejan en la

dad"... "El Señor de las ciencias, que premia esos santos anhelos, esos afectos de esposo enamorado de la divina ley, le *acrecentó la gracia de entenderla*. Con una naturalidad admirable *se internaba en los más profundos misterios*, alimentando su espíritu con el pan de los fuertes". Así juzgaba quien le oyó hablar y predicar muchas veces. El texto latino puede verse en el *Monumenta Ord. Praedicatorum Historica*, t. XVI: *Monumenta Historica S. P. N. Dominici*, Fasc. II, Roma, 1935. El mismo Jordán refiere en el cap. 5 la venta de los libros en Palencia para socorrer a los pobres en el año del hambre.

(6) Además del Beato Jordán, que conoció a Ntro. Padre Sto. Domingo en París, y consultó con él, ordenándose de diácono por su consejo, asistió por su mandato al primer Capítulo General (1220), y le sucede en el cargo de Maestro General, como él mismo refiere, nos cuentan los estudios del Santo en Palencia el *primer biógrafo español Pedro Ferrando, O. P.*, que escribe entre 1235 a 1239 (véase *Monumenta Ord. Frat. Praed. Historica*, tomo XVI, *Mon. Hist. S. P. N. Dominici* (Fasc. II), n. 7-8, p. 212-13 (Romae, 1935). Dice así: "Post hec missus est Palenciam, ut sibi liberalium arcium compararet studii exercitatione peritiam. Ibi enim tunc temporis Generale florebat Studium (así se llamaban los centros Superiores de enseñanza, el nombre de *Universidad* sólo después de mediados el siglo XIII empieza a divulgarse, sin desaparecer el antiguo), *habundans tam multitudine numerosa scolarium quam studiosa doctorum*". Después de ponderar sus penitencias y su asiduidad en el estudio, concluye: "*Unde factum est ut in liberalium arcium eruditione supra multos coetaneos suis spatio proficeret brevior*". "His ergo competenter instructus... *ad Theologiae studium se totum contulit, cepitque divinis inhiare vehementer eloquiis. Quorum mellea delectatus dulcedine, hauriebat avide quod postmodum effudit habunde. His quatuor annis innoxilans, tanta diligentia tantaeque discendi aviditate sacris litteris inheribat, quod pene noctes ducebat insomnes*". El Beato Jordán nos dirá a su vez (Ibidem, p. 28) que se consagraba al estudio con tanta constancia "*ut pre discendi infatigabilitate noctes pene insomnes perageret*". Esto lo repite Constantino de Orvieto (antes de 1246) y el V. Humberto (Ibid., p. 290 y 373).

sombra no pocos hechos conocidos por otros documentos. Lo que ellos nos dicen, tiene un valor incalculable; pero el silencio no es tampoco argumento decisivo, sobre todo teniendo en cuenta que todos *copian y se inspiran* en el Beato Jordán. Al callar éste, los otros se contentan con repetirlo, casi a la letra, sin determinar fechas ninguno de ellos. Son relatos encantadores, primitivos, con esa candorosa sencillez que suelen emplear los santos cuando hablan de otros santos, descuidando los detalles que a los modernos críticos tanto nos interesan, y son importantes para perfilar la vida de un hombre.

Es indudable que entre la terminación de los estudios en Palencia y el canonicato de Santo Domingo en Osma *queda un vacío* de unos cuantos años, desde 1194, en que termina, hasta 1199 ó a 1196, restringiendo al máximum ese tiempo. Si nos atenemos a los solos documentos, Santo Domingo de Guzmán figura entre los miembros del Cabildo de Osma el 18 de agosto de 1199. Queda un margen *de cuatro años* bien corridos (7), en los que pudo consagrarse a la enseñanza, para graduarse, según la costumbre de la época, que perdura en los siguientes. Los eruditos y críticos historiadores Quetif y Echard se inclinan por esta hipótesis, aunque rechacen otros hechos de escritores tardíos (8). Entre los biógrafos mo-

(7) Loperráez, en su *Descripción histórica del obispado de Osma*, t. I, p. 183, dice que hasta 1196 ó 1197 por lo menos, no fué canónigo, según refiere el P. Eduardo Martínez en su *Introducción*, p. XLIII, a la *Colección Diplomática* citada. Martín Bazán fué obispo de Osma desde 1189 a 1201, sucediéndole en este año Diego de Acebes o Acebedo, hasta 1207 en que muere. Santo Domingo de Guzmán firma en un documento del 18 de agosto de 1199 como *Sacristán*, y en 1201 como Subprior.

(8) Quetif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, t. I, p. 4. Se preguntan estos escritores: "Sed quid tum Palentiae agebat? Sex circiter annos *Artibus*, id est, *litteris humanioribus et Philosophiae* dederat, *Theologiae* quatuor, ab anno aetatis XX ad XXIV: deinceps *pro more*, nam is erat *ad gradus scholasticos* ascendendi modus, *ipsemet Sacram Doctrinam* libros potissimum Veteris ac Novi Testamenti, quod tunc maxime in usu, *interpretatus* est, indicat *Stephanus* (español) *septimus* in proces, canon. *testis* postea referendus, cum ait in fame supra relata *vendidisse libros suos manu sua glossatos*: conciones etiam *identidem* habebat, nam *hae inter actus academicos numerabantur*; hisque omnibus

ernos está prevaleciendo esta opinión (9). No carece, sin duda, de fundamento histórico.

El canónigo de Osma *se nos presenta*, según los documentos, *como un hombre superior en la ciencia y en la santidad*, desde el primer momento. Si por los frutos se conoce el árbol, es evidente que Santo Domingo tenía una cultura superior. Al lado del Obispo de Osma, y a pesar de su cargo, aparece su canónigo como el *dux verbi* de aquella campaña contra los albigenses, en la que tomaban parte otros prelados y abades. Como veremos luego, al escribir los católicos distintos trabajos para refutar a los herejes, *es preferido entre todos el de Domingo*, como más perfecto. En Roma y en todas partes se nos presenta como *un expositor de las Escrituras* y en particular de S. Pablo, que llevaba consigo en sus viajes. No debe olvidarse que *la Escritura era el libro de texto* en la enseñanza de la Teología en aquella época. Le era familiar su exposición, como quien no solo la estudió, sino que la expuso en plan de *Maestro*. Leyendo los documentos primitivos, oficiales y particulares, puede advertirse que el canónigo de Osma elige luego, como nos dice su primer biógrafo el Beato

officiis perfunctum Dominicum satis innuunt auctores; cum tandiu Palentiae morantem exhibent". En la tabla cronológica de la vida de Santo Domingo, que publican dichos autores, *ponen esta enseñanza desde 1194 a 1199*, en que pasa a Osma como canónigo. Este Fr. Esteban, español, que figura como testigo séptimo en el proceso de canonización, abierto por orden de Gregorio IX, con todas las formalidades de la ley, declara bajo juramento que hace más de *quince años* conoció a Santo Domingo y *recibió el hábito de su mano* en Bolonia. Parece lo conoció en Roma y luego en Bolonia, donde "*praefatus Magister Dominicus venit Bononiam, et praedicabat scholaribus et aliis bonis hominibus, et ipse testis confitebatur ei peccata sua*". El ingreso de este Esteban fué singular, como diremos más adelante, nota 101.

(9) El P. Petitot, O. P., en la *Vida de Santo Domingo*, p. 57-67, y el P. Getino en su reciente obra, *Santo Domingo de Guzmán*, cap. 2, p. 37-46 (Madrid, 1939) se inclinan a creer que fué también *profesor en Palencia*, advirtiendo que no era incompatible con el cargo de canónigo por la carta de hermandad existente entre los dos obispos. Si se retrasa, como es lógico, su ida a Osma, pudo ser profesor sin necesidad de esto, pero ciertamente que no hay incompatibilidad entre los dos cargos, y no son pocos los casos que registra la historia.

Jordán, la humilde denominación de *Frater*, hermano (10), pero sigue llamándose *Magister*, y el mismo Jordán lo emplea indistintamente. El título de *Magister* no se daba en la época a nadie que no hubiese sido profesor, *era un título académico*. El Beato Jordán, que era universitario y fué profesor en París, no ignoraba esto. Analizando su *Vida de Santo Domingo* puede advertirse que solo usa la palabra *Magister* cuando menciona a Santo Domingo, al Beato Reginaldo y al Maestro Juan, decano de S. Quintín, que lo eran por derecho, reservado el *Frater* para los otros. Podrá decirse que el título de *Magister* pasó a ser común a los Sres. Superiores de la Orden, y así lo fué Santo Domingo. Lo contrario podía ser más probable: por el fundador pasó a los sucesores, que lo conservan, aunque no sean graduados.

Entre los documentos pontificios de carácter oficial y entre los testigos en el proceso de canonización, que casi todos recibieron de su mano el hábito y conviven con él, observamos el mismo hecho. Como Santo Domingo adopta desde el principio el humilde título de *Frater*, no debe sorprendernos que los Papas Inocencio III y Honorio III le designen de este modo en la mayoría de los casos, pero también aparece el título de *Magister* (11). Mas independientes los testigos, y obedeciendo a la costumbre, le llaman, al declarar, *Frater Dominicus* y *Magister Dominicus* (12). En la primera obra de Teología, escrita

(10) El Beato Jordán en su *Vida de Santo Domingo*, n. 21, p. 37 (edic. *Mon. Hist. S. P. N. Dominici*, fasc. II, Roma, 1935), al referirnos cómo el obispo de Osma despidió su acompañamiento, dando ejemplo, escribe: "Retinuit etiam secum predictum *Dominicum suppriorum*, quem magnum estimabat, magno complectens enim caritatis affectu. Hic est *Frater Dominicus*, primus *Praedicatorum Ordinis caritatis institutor et frater, qui ex eo deinceps tempore cepit non supprior sed Frater Dominicus appellari*".

(11) *Bull. Ord. Praed.*, t. I (Roma, 1729). Inocencio III, el 8 oct. de 1215 le llama *Prior* de Prulla. En documentos de esta índole y anteriores aparece ya con este título, Honorio III en la bula de Confirmación (22 dic. 1216) se dirige al "*Fratri Dominico Priori Sancti Romani de Tolosa*". En cambio el 7 de diciembre de 1217, el mismo Papa se dirige a los "*dilectis filiis, Magistro et Fratribus Praedicatorum*".

(12) *Mon. Hist. S. P. N. Dominici*, fasc. II, p. 123 y sigtes. Se puede arguir que en 1233 el General de la Orden ya llevaba este título de *Magister*.

por un dominico, y acaso en colaboración con el mismo Santo, su autor el Maestro Pablo de Hungría, le cita como autoridad con el título de *Magister*, como veremos luego. Esto se observaba también en documentos de la misma época, donde se le llama *Magister* y *Prior* a la vez, como si aquel fuese *título académico*.

Queremos decir con esto que la tesis a favor del *Magisterio* de Santo Domingo en la Universidad de Palencia, en una u otra forma, *no está desprovista de fundamento*, aunque nos falte la prueba evidente, que acaba con toda duda. Con nosotros están otros que no veían antes clara esta hipótesis (13). La verdad es que el *Magisterio* en Palencia *sería algo normal en persona de tanta calidad*, como hijo de familia noble y con medios económicos. *La enseñanza era al complemento del aprendizaje en los centros universitarios, era el final de la carrera*, como hoy la licenciatura y el doctorado. Para nuestro objeto nos basta reafirmar que Santo Domingo de Guzmán *fué un universitario, un intelectual, en toda la extensión de la palabra*, a la vez que un santo genial, y esto nadie puede negarlo, como irá viendo el lector. Dios lo dispuso así providencialmente, pues un lego no podía ser fundador de una Orden de Doctores, donde el estudio es una observancia y de las más principales. *Hay cosas que es necesario vivirlas*, pues de otro modo ni se siente la necesidad ni es posible que se intente poner los medios adecuados, y menos se acertará en su organización. Domingo de Guzmán, así preparado, aparece luego en Osma entre los canónigos regulares de aquella catedral. Conoce dos obispos ejemplares: Martín Bazán y Diego de Acebedo, que serán recordados siempre con cariño entre los Do-

Esto es cierto, y con mayor motivo lo llevaban el Beato Reginaldo y primeros sucesores, pues lo eran; pero también es cierto que los testigos dicen *Frater Dominicus* muchas veces y otras *Magister Dominicus*. En unos prevalece la primera forma y en algunos la segunda.

(13) El P. V. Beltrán de Heredia, O. P., que en su citada conferencia sobre la *Universidad de Palencia* deja en una interrogante lo de su profesorado o *Magisterio*, se inclina hoy decididamente por la afirmativa, como nos lo ha manifestado en nuestras conversaciones sobre esto, *autorizándome para hacerlo constar*.

minicos. Como canónigo aparece Santo Domingo en los primeros años de lucha contra los herejes en Francia y como canónigos son considerados los Dominicos en muchos documentos primitivos. Los dominicos son clérigos, sacerdotes, desde el primer momento, no monjes legos (14). El hábito dominicano, el que llevaba Santo Domingo es el de los canónigos de *aquella época*, incluido el escapulario. Si alguna variante hubo la introdujo el mismo fundador. Aunque algunos se sorprendan, diremos que al ser curado milagrosamente el Beato Reginaldo, la Virgen le mostró, sí, *el hábito de la Orden*, pero no un hábito distinto o cambiado, sino *el hábito que llevaba Santo Domingo y sus hijos*, ya diseminados por el mundo. Ni el Beato Jordán, ni Ferrando, ni Constantino de Orvieto, ni el V. Humberto dicen otra cosa. Todo lo demás tiene un origen posterior (15).

(14) El P. Mortier, *ob. cit.*, t. I, cap. 2, p. 31-56, expone largamente este punto. Los Dominicos no son monjes, pues el monje *per se* no incluye el ser clérigo y sacerdote. Entre los dominicos el *sacerdocio, con el estudio, la oración, el coro solemne, amén de la predicación, es lo propio y específico*. Es Orden Sacerdotal, no de legos. Sólo para los trabajos manuales se admitían algunos legos. En las Ordenes monacales sucedía lo contrario.

(15) La curación milagrosa del Bto. Reginaldo y la visión de la Virgen la refiere el Bto. Jordán en el cap. 34, p. 172-3, que conoció y trató familiarmente a los dos (edic. P. Getino). El texto latino en *Monim. Hist. S. P. N. Dominici*, Romae, 1935, fasc. II, p. 52, según el Bto. Jordán, es este: "*Nihilominus etiam ei omnem huius Ordinis habitum demonstravit*". Ni una palabra de cambios. No se olvide que el Bto. Reginaldo abrigaba deseos de consagrarse a Dios y al apostolado. Un cardenal, según refieren los otros biógrafos primitivos citados, le habló de la *nueva Orden*, y de su Maestró Domingo, que predicaba en Roma. Así entró en relación con él. La Virgen, al mostrarle *el hábito, el que llevaba el santo fundador*, le mostró la voluntad de Dios. Esto es todo. El milagro de su curación fué publicado por Santo Domingo, como dice aquí el Bto. Reginaldo, quien añade: "*Et cum aliquando pluribus in collatione recitaret (Magister Dominicus) Parisius, ego ipse presens interfui*". Por su parte Pedro Ferrando, español, dirá: "*Tunc ei habitum Ordinis Praedicatorum ostendit*" (Ib., p. 235). Es decir, después de curarle, al ungir su cuerpo. Con idénticas palabras lo refiere Constantino de Orvieto (Ib., p. 309) y el V. Humberto (Ibid., p. 395). Los eruditos historiadores Quetif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, t. I, p. 71, traen *dos disertaciones* para probar esto mismo, y nos sorprende se siga repitiendo la leyenda del cambio, que nace a fines del siglo XIII, según ellos.

Pero el canónigo de Osma no permanecería muchos años en su retiro, del cual apenas salía, como dice el Beato Jordán, a no ser para hacer obra de apostolado. Allí templaba su alma para las campañas futuras, a que Dios le destinaba. Una misión oficial será el medio de que Dios se sirvió para trasladar a Domingo de Guzmán al teatro de sus tareas apostólicas, para que viese de cerca las necesidades de la Iglesia universal y la urgencia de un pronto remedio. Alfonso VIII de Castilla envió al Obispo de Osma con la misión oficial de contratar la boda de uno de sus hijos. El obispo no quiere prescindir del Subprior, y Domingo le acompaña. La misión diplomática fracasa, por la muerte de la princesa prometida; pero Dios colocó aquellos dos apóstoles en Langüedoc, donde tantos estragos causaba la herejía. Era el año de 1203 y de 1204. Ya en el primer viaje, al llegar a Tolosa de Francia, se encontró Domingo con que el hospedero era hereje. No pasó la noche sin lograr su conversión (16). Era la primera conquista del fundador de la Orden de Predicadores en tierra francesa. En aquella misma ciudad fundaría su *primer Convento de Dominicos*, en aquella tierra maduraría el plan que llevaba dentro del corazón. No lejos está Prulla, cuna de la Orden de Predicadores, donde fundó también el *primer Convento de Monjas Dominicas*.

3. Alma de apóstol y temple de mártir.—La naturaleza de este trabajo nos obliga a prescindir de muchos detalles. Con

(16) El Bto. Jordán, recogiendo de labios de Sto. Domingo, las noticias de su vida, nos refiere dos viajes. En el cap. 8, p. 67 (siempre edic. P. Getino) habla del primer viaje y de esta conversión realizada por Sto. Domingo: "La misma noche en que llegaron a la población (Tolosa de Francia), mantuvo el Subprior (Santo Domingo) una discusión con el hospedero, hombre hereje, que no pudiendo resistir al espíritu y sabiduría con que le hablaba, se redujo a la fe verdadera por la misericordia de Dios". En el cap. 9, nos dice que, logrado el fin de la embajada y obtenido el consentimiento de la Princesa, "*tornaron a Castilla a notificar al soberano el resultado feliz de sus gestiones*". El Rey de Castilla les envió de nuevo, con presentes y buena comitiva, para traer a la Princesa. Fué en este *segundo viaje* cuando supieron la muerte de la Princesa, y enviada la noticia a Castilla, el Obispo Acebedo y Domingo de Guzmán se fueron camino de Roma. Domingo no volvió hasta 1218, fundada ya la Orden.

todo, no es posible callarlos por completo, si queremos comprender el origen y carácter de la Orden de Predicadores. Como siempre, el Beato Jordán nos servirá de guía, pues su testimonio es el documento más fiel que pudiera desearse. Aquellas dos almas gemelas, el obispo Acebedo y el canónigo Domingo de Guzmán emprenden el viaje a Roma. Ante Inocencio III le pidió el Obispo que le dejase libre de la carga episcopal para consagrarse a la conversión de los Cumanos "*ideal antiguo de su corazón apostólico*" (17). Era también el ideal del Subprior, de Domingo de Guzmán. Fundada ya la Orden, le veremos deseoso de resignar el mando, dejándose crecer la barba, *para ir a evangelizar a los Cumanos, con ansias de martirio*. ¿Quién fué el primero en concebir este plan? No es posible contestar categóricamente. Lo más seguro sería afirmar que los dos participaban del mismo propósito y que el Obispo habló al Papa de acuerdo con su canónigo y Subprior.

La negativa del Papa los traslada a los dos, de nuevo, a las tierras francesas, infestadas por la herejía. En Montpellier se encuentran con el Legado de Inocencio III y doce Abades Cistercienses, que se ocupaban en la predicación y represión de la herejía. Con ellos estaban otros obispos y arzobispos de la región, reunidos en asamblea para determinar los medios más adecuados de vencer la herejía. Requerido el parecer del Obispo de Osma, lo dió él sin disimulos. Sus palabras fueron tajantes y eficaces. "*No es este, hermanos míos, el camino del éxito cristiano*", les dijo el obispo español. Oponed la verdadera santidad y pobreza a la fingida de los herejes. Ante nuevas preguntas, añade nuestro santo obispo: "*practicad puntualmente lo que me viéreis practicar*" (18). Acto seguido despidió su comitiva para España, con sus acémilas, y se quedó con un pequeño número de eclesiásticos, dispuestos a predicar con el ejemplo, caminando a pie en la mayor pobreza. Con el obispo quedó Domingo de Guzmán, que sería luego el verdadero jefe de aquella empresa. Los legados del Papa si-

(17) Lo refiere el Bto. Jordán en su *Vida de S^{to}. Domingo*, cap. 10, p. 73.

(18) *Ibid.*, cap. 12, p. 77-8.

guieron el ejemplo del Obispo de Osma, despidiendo a sus criados y todo aquel acompañamiento, usual en la época, y propio de Obispos y Abades, que eran Señores feudales. El obispo español era considerado como Superior y Director de esta obra, según refiere el Bto. Jordán (19).

El celo y las cualidades en ciencia y en santidad del canónico de Osma, Domingo de Guzmán, se manifestaron muy luego. Las discusiones o controversias públicas entre católicos y herejes eran frecuentes. "Merece especial mención, escribe el Bto. Jordán de Sajonia, *una solemne discusión habida en Fanjeaux* a la vista de una gran multitud de infieles y herejes reunidos para presenciaria. Los católicos habían preparado *varias memorias*, que contenían razones y autoridades en apoyo de su fe; pero, después de comparadas unas con otras, *prefirieron la que había escrito el bienaventurado hombre de Dios, Domingo*; resolvieron oponerla a la memoria que por su parte presentaban los herejes". Elegidos tres jueces árbitros, no pudieron convenirse, y acuerdan la prueba del fuego. Arrojarían las dos obras o escritos a las llamas, y la que fuese respetada, esa contenía la verdad. "Encendieron, pues, una hoguera, continúa diciendo el Bto. Jordán, y echaron en ella los dos volúmenes: al punto es devorado el de los herejes; y el otro, *que había escrito el bienaventurado hombre de Dios Domingo*, no sólo queda intacto, sino que es repelido a gran distancia por las llamas, en presencia de toda la asamblea. Echanlo a la lumbré *segunda y tercera vez*, y otras tantas veces manifiesta la repelición del mismo milagro donde está la verdadera fe, y cuál era la santidad del escritor" (20).

La campaña apostólica en compañía del obispo Acebedo duró dos años, según refiere el Bto. Jordán. Requerido el obispo por los deberes de su cargo, se vió forzado a volver a Osma, aunque con el propósito de enviar colaboradores a Domingo de Guzmán. Su temprana muerte deshizo todos sus

(19) *Ibid.*, cap. 13, p. 79-80.

(20) *Ibid.*, cap. 14, p. 82-3.

planes (21). El canónigo de Osma *que ya se llama Fr. Domingo*, y que a pesar de la presencia de su Santo Obispo era considerado como el *dux verbi* de aquel grupo de Apóstoles, *quedó constituido en Jefe*; pero se fué quedando casi solo, al tenerse la noticia de la muerte de Acebedo. Los otros monjes, que acompañaban a los Legados, se retiraban también a su vida de soledad, descorazonados por los sufrimientos y la pertinacia de los herejes (22). A pesar de esto, la fe y el fervor de Domingo de Guzmán no decae. Dios está con él.

Por estos años colocan los historiadores *el nacimiento del Rosario*, la devoción mariana por excelencia, que ya no es solo de la Orden Dominicana, es de la Iglesia entera. La misma Virgen ha querido confirmar su predilección por esta plegaria al proclamarse Virgen del Rosario en *Lourdes* y en *Fátima*, los dos santuarios más célebres de nuestros días (23). El hecho no puede sorprendernos. Los herejes albigenses, a

(21) *Ibid.*, cap. 16, p. 91. El nombre del Obispo Acebedo lo recuerdan todos los historiadores dominicos con cariño. El Bto. Jordán nos habla aquí de su partida y de su muerte, seguida de milagros.

(22) *Ibid.*, cap. 17, p. 94. "Llegada a Tolosa la noticia del fallecimiento de Don Diego, escribe el Bto. Jordán, todos los que estaban en aquellas tierras se fueron a sus casas. *Santo Domingo permaneció solo en la brega de la predicación*. Algunos le siguieron temporalmente, sin estar sometidos a él por deber de obediencia. Entre sus seguidores se contaba el mencionado Guillermo Claretie y un cierto Fr. Domingo Español, que más tarde fué en España Prior de Madino (Madrid). Este Guillermo Claretie Apamiense quedó encargado, al marchar el Obispo Acebedo, de los "negocios temporales, con la obligación de dar cuenta a Sto. Domingo de todo lo que hiciese", escribe el Bto. Jordán en el cap. 16, p. 91.

(23) Respecto de la Virgen de Lourdes es un hecho notorio, que nadie puede negar. En cambio reina alguna desorientación respecto de la *Virgen del Rosario de Fátima*, por ser reciente y estar ahora difundiéndose su devoción. Contribuyó a esto no poco el modo de anunciarse la consagración realizada en España a su Sagrado Corazón, como si fuese algo distinto y separable. Se olvidan las revelaciones de la Virgen a los tres niños, donde se llama *Virgen del Rosario* y les *manda rezar el Rosario*; se olvida o no se repara en la misma fórmula de Consagración que empieza: "*Oh REINA DEL SANTISIMO ROSARIO*, Auxilio de los cristianos, refugio del género humano, vencedora en todas ...las batallas de Dios... En esta hora trágica de la historia humana, a

quienes combatía el apóstol español, eran enemigos declarados de la Virgen y de sus privilegios. Por eso la Orden de Predicadores nació en el regazo de María, profesando amor constante a la Virgen, de tal modo que recibían el sobrenombre de *Frailes de la Virgen* (24).

Mas la soledad del fundador del Rosario (25) y de la Orden de Predicadores fué pronto compensada con otras ayudas eficaces. Dos figuras sobresalen entre todas, el obispo Fulco y el Conde Simón de Monfort. Si nos atenemos a los documentos primitivos, es necesario confesar que Sto. Domingo de Guzmán *estaba ya en plan de fundador*, antes de marchar a España el obispo Acebedo. En 1206 fué nombrado Obispo de Tolosa el cisterciense Fulco, que aparecerá siempre al lado de Santo Domingo de Guzmán. En el mes de diciembre del mismo año hace donación a Domingo de Guzmán de la bienaventurada María de Prulla con una parte del terreno colindante. La herejía hacía también estragos en

Vos, a vuestro *Inmaculado Corazón* nos entregamos y nos consagramos", etc. Se trata, pues, de la *Virgen del Rosario*, y no simplemente del Corazón de María, como pudiera creerse al leer revistas y periódicos, que lo interpretan en ese sentido. Esta fórmula del Papa Pío XII, dirigida en primer término a Portugal por su *Virgen del Rosario de Fátima*, no tiene otro sentido, aunque la Virgen sea siempre la misma. Véanse la pastoral del Excmo. Sr. Obispo de Salamanca, Fr. Francisco Barbado, O. P. en el "Boletín oficial de la Diócesis", noviembre de 1943, y la obra del Excmo. P. Albino Menéndez-Reigada, O. P., Obispo de Tenerife. Con asombro nos enteramos de que ciertos religiosos, por celo mal entendido, *suprimen* (¡...) las primeras palabras de la Consagración que se refieren a la Virgen del Rosario.

(24) *Vitae Fratrum Ord. Praedic.* I P., c. 6, p. 39-58 (ed. Reichert, O. P. Lovanii, 1896). Con encantadora sencillez refiere múltiples casos, en los que se manifiesta la protección de Virgen sobre los Dominicos, recordando entre otros el referente a una señora que desconfió de la perseverancia de dos jóvenes dominicanos "considerans eos juvenes et pulchros et in honesto habitu". La Virgen le reveló cómo eran sus hijos muy queridos.

(25) Sobre la fundación del Rosario por Santo Domingo cf. P. Getino, *Origen del Rosario*, Vergara, 1925. También Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 15-16, y t. 4, p. 226-646;

las mujeres y doncellas, que con la predicación de Domingo se convierten a la verdadera fe (26).

Aunque renovado en la parte material, subsiste este Convento de Dominicas. En días memorables para todo buen español, julio de 1936, tuvimos el gusto y el placer espiritual de visitar aquellos lugares santificados por nuestro Padre Santo Domingo. Allí dijimos la Misa el día de Santiago por España, en angustias de muerte y de resurrección. ¡Prulla, Fanjeaux!... Allí nació espiritualmente la Orden de Predicadores. En Fanjeaux, colocado en una colina, con su paisaje que nos recordaba, en parte, a Caleruega, pudimos visitar la Iglesia parroquial, la misma que Sto. Domingo regentó unos ocho años, los restos del castillo de Monfort, el lugar donde se verificó la prueba del fuego con el libro de Sto. Domingo... Desde Fanjeaux, contemplamos, allá abajo, a Prulla, como Santo Domingo la viera (27). Con el rosario en la mano volvimos a Prulla por la senda que la tradición señala como el camino de Sto. Domingo, cuando reveló a los herejes sus ansias de martirio. Para que todos nos hablasen más de Ntro. Padre Santo Domingo, allá en Prulla, donde pasamos dos días, nos recibió y acompañaba un anciano religioso español, un legítimo hermano lego dominico, natural de la provincia de Salamanca, unido a los Padres franceses cuando ellos estuvieron refugiados en esta ciudad, y que nos explicaba todo en un medio castellano y medio francés, que hacía nuestras delicias. Allá dentro, en el convento de clausura, vivía y vive una monja de clausura, de familia española, una Pidal, una hija del célebre D. Alejandro Pidal y Mon, tan amante de la Orden Dominicana. ¡Aquél rincón de Francia seguía siendo español! Lo debe ser siempre; la gloria más

(26) Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 12.14. La donación se hace, no al obispo Acebedo, sino a Domingo de Osmá. El 22 de noviembre de 1207, las convertidas de Fanjeaux tomaron posesión del humilde monasterio, preparado en menos de un año, y el 27 de diciembre las impuso la clausura rigurosa y perpetua.

(27) Desde Fanjeaux vió tres veces el globo luminoso, que le señalaba el lugar de Prulla, donde debía fundar su primer Convento de monjas de clausura. Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 13.

preclara de la España del siglo XIII lo santificó con su palabra y con su ejemplo; allí nació la Orden más española por su fundador, por su carácter, franco y abierto como el cielo y tierra de Castilla.

El temple de apóstol, con virtudes heroicas de mártir, y el espíritu organizador, con su visión genial de fundador de una Orden *con características innovadoras y hasta revolucionarias*, reaccionando contra la rutina, se revelarán muy luego en Santo Domingo de Guzmán. *Dos hechos*, entre otros muchos, *nos bastarán para retratar su carácter y para definir su personalidad de fundador*. El 14 de enero de 1208 era asesinado por los herejes el Legado del Papa Pedro de Castelnau (28). La lucha contra la herejía sólo era posible para los que tenían temple de mártir. No eran sólo las fatigas materiales, sobre todo practicando la pobreza evangélica al modo de Sto. Domingo: la vida peligraba cada momento. El Apóstol español desafía todos los peligros.

El Bto. Jordán retrata su alma en breves pinceladas, con esa sobriedad tan característica en los santos que escriben de otros santos, a quien conocieron y amaron. Después de recordar la cruzada de Inocencio III (tras el asesinato de su Legado), que tuvo por caudillo a Simón de Monfort, nos dice: "Todo el tiempo que estuvieron allí los cruzados, hasta el fallecimiento del Conde de Monfort, permaneció Sto. Domingo predicando incesantemente la palabra de Dios. Muchas fueron las injurias que padeció de las gentes malvadas, muchas las envidias a que se vió expuesto. Cuando alguno le amenazaba con la muerte, contestaba impertérrito: no soy merecedor de la corona del martirio; aún no he tenido esta suerte. Acercándose a un sitio donde pensaba le tendrían puestas asechanzas, pasaba alegremente cantando. Enterados los herejes y admirados de su fortaleza, le dijeron: "¿acaso no temes la muerte? ¿Qué harías si llegásemos a prenderte? El santo respondió: *Os rogaría que no me matéis de un golpe, sino que prolongáseis mi martirio, cortando por menu-*

(28) *Ibid.*, p. 9.

do mis miembros, y después de poner a mi vista esas partículas cortadas, me sacáseis los ojos y abandonáseis así mi cuerpo bañado en sangre, o me quitáseis ya finalmente la vida, para que mi martirio fuese más meritorio”.

“Se espantaron ante estas palabras los enemigos de la verdad, y ya no pusieron asechanzas a su vida, considerándole como hombre que recibía un obsequio, en vez de daño, con misma muerte”.

“El trabaja con todas sus fuerzas para ganar almas para Cristo, y sentía en su corazón una emulación admirable, casi increíble, por la salud de todos los mortales” (29). Un alma así bien podía soñar en ir a los Cumanos sin miedo a los lejanos Cárpatos, y bien podía acometer la magna obra de *instituir una Orden de Predicadores, rompiendo moldes viejos, sin temor a los privilegios*, mal entendidos y peor practicaos, que ahogaban la predicación del Evangelio.

El otro hecho lo tenemos en la actitud y en las primeras resoluciones de Santo Domingo con los *seis primitivos hijos*. A pesar del abandono en que se vió el apóstol español, tras la marcha y la muerte del Obispo Acebedo, no faltaron almas generosas que se le unieron en aquellos ocho años, dispuestas como él a morir por Cristo. Con ellos seguía siendo Domingo de Guzmán el apóstol del Langüedoc. *La idea de una Orden de Predicadores y Doctores iba madurando en la mente de nuestro Santo*. Con las aportaciones de Simón de Monfort (30) y las del Obispo de Tolosa pudo Domingo de

(29) Bto. Jordán de Sajonia, *Vida de Sto. Domingo*, cap. 19, p. 110-11 (edic. P. Getino). Llamamos *Vida* a la escrita por el primer General de la Orden, después del Fundador, porque de hecho este es el título más apropiado, aunque en su texto latino no se titule así. Traducir *Leyenda* no es exacto en castellano, porque esa palabra en romance tiene un sentido peyorativo.

(30) *Ibid.*, cap. 21, p. 116. El Bto. Jordán nos dice: “El Conde de Monfort, especialísimo devoto suyo, con aquiescencia de la familia, le concedió para él y para los que le ayudaban en la predicación el palacio de Casanel. Tenía, además, Sto. Domingo la Iglesia de Fanjeaux y algunas otras con las cuales podía proveerse de mantenimiento para sí y para los que le seguían. Lo que podían ahorrar, después de alimentados, lo entregaban a las hermanas del Convento de Prulla. Aún no había sido instituida la Orden de Predicadores;

Guzmán sostener y sustentar a sus primeros discípulos en aquellos ocho o diez años (31). Con ellos compartía, sin duda, sus ideas, sus proyectos, sus anhelos.

4. Fundador genial.—¿Qué actitud tomaría Santo Domingo? ¿Se contentaría con los viejos moldes de las Ordenes monásticas existentes? En las resoluciones del apóstol no podemos menos de admirar su genio creador y su acertada visión de las necesidades de la Iglesia y de la Europa cristiana. Al afirmar esto no se crea que nos guía un amor filial ciego y un afán pueril de apología casera. Somos enemigos de todo eso; damos culto a la historia objetiva e imparcial, con el documento que la presta vigor y consistencia, aunque despreciemos la hipercritica estéril y pedante de quienes no aciertan a comprender una época si falla un documento, como si *la vida toda* estuviese en los archivos. Por fortuna, aquí no nos faltan, y tras el conocimiento exacto de la Edad Media y en particular del siglo XII y XIII, *no dudamos en calificar de genial y revolucionaria la obra del canónigo de Osma*. Hemos consagrado muchos años, y lo mejor de nuestra vida, al estudio de las corrientes ideológicas de estos siglos; hemos procurado analizar en sus fuentes las tendencias teológicas y teológico-jurídicas, con las filosóficas y sociales de los siglos medios, desde el XII al XVII, sin olvidar los antecedentes, y tras este estudio, debemos confesar que *cada vez admiramos más la obra y la visión genial de Domingo de Guzmán*. Por eso dijimos al principio que *todas las glorias de la Orden Dominicana*, empezando por Sto. Tomás y S. Alberto Magno,

se había tratado de instituir, y Santo Domingo se consagraba con todas sus fuerzas a la predicación. Tampoco estaba en vigor aquella Constitución que luego se dio de no recibir posesiones ni conservar las recibidas”.

(31) *Ibid.*, cap. 23, p. 130-32. “El obispo Fulco, Prelado de santa memoria, que amaba con ternura al amado de Dios y de los hombres, Santo Domingo, viendo la gracia y religión de los Hermanos y el fervor de su predicación, entusiasmado por el resplandor de aquella nueva luz, con el consentimiento de todo su Cabildo les otorgó el sexto de las décimas de su diócesis, con lo cual pudieron hacerse con libros y atender al sustento necesario para la vida”. El P. Getino publica el acta de donación.

no se explican, ni se comprenden sin Santo Domingo, sin la orientación personal de su fundador. Esta es también la causa de que entre los Dominicos *no se haya dado división alguna*, no existiendo más que una Orden, *ni ha cristalizado entre ellos la lucha entre intelectuales y místicos.* Nuestros grandes santos son a la vez nuestros grandes sabios. Santo Domingo no creó solamente una Orden para hacer Santos, creó una Orden de Apóstoles, de Predicadores, de forjadores de santos. *Aliis tradere contemplata*, es su lema; comunicar a los demás lo meditado, lo contemplado, lo vivido. Creó *una Orden de Doctores*, que no sólo predicasen en las villas y pueblos, *sino que se trasplantasen al centro de las ciudades, a las mismas Universidades, para estudiar y para constituirse en directores del pensamiento cristiano y en defensores de la fe.*

Para comprender lo que esto significa en los comienzos del siglo XIII, es necesario recordar la historia de esta época y de los siglos anteriores.

No voy a insistir en lo que es harto conocido, ni pretendo explotar los contrastes. Con todo, si diré que Domingo de Guzmán rompió los moldes viejos, *al instituir una Orden de Predicadores y de Doctores.* Como es sabido, la predicación estaba demasiado vinculada a los Obispos, a quienes pertenece, sin duda, por derecho propio, como sucesores de los Apóstoles. Con esto bien se comprende que era imposible el atenderla debidamente. "La ignorancia, escribe Mortier, el enemigo más perjudicial al cristianismo, reinaba en el pueblo". Los obispos, en su mayor parte, eran grandes señores, ocupados con harta frecuencia en los asuntos temporales. Estamos ante el tipo del Obispo feudal, que lo mismo blandía la espada al frente de sus tropas o daba bendiciones con la cruz. No podemos condenar, sin reservas, esta clase de Obispos, tan alejados de nuestros tiempos y de nuestras costumbres. Las necesidades de la época y la misma seguridad de la Iglesia, lo exigía en más de una ocasión. ¿No conocemos en la misma España y en tiempos de los Reyes Católicos a los Carrillos y Mendozas, que movilizaban, por su cuenta,

verdaderos ejércitos y sabían llevarlos a la victoria? El hecho es que la predicación brillaba por su ausencia. *Se conservaban celosamente los derechos, pero se olvidaban los deberes*, como sucede con frecuencia en este mundo pecador. El clero secular adolecía de los mismos defectos.

Los monjes vivían, generalmente, y por profesión, reclusos en sus grandes abadías, consagrados a su trabajo manual, sin grande influencia religiosa, fuera de lo posible en los lugares vecinos. Su misión fué, sin duda, brillante y gloriosa, pues representaban la perpetuidad del fervor cristiano y hasta de la cultura religiosa. En aquellos siglos medios, cuando no existía la imprenta, estos monasterios con sus copistas, con sus bibliotecas, y hasta con sus escuelas, muchas veces abiertas a los extraños, representaban casi los únicos centros del saber, que nos son conocidos en muchos pueblos y comarcas. Sin ellos es posible que no fuese tan fácil el renacer del siglo XIII. San Anselmo y Anselmo de Laón, Hugo de S. Víctor, Ricardo de S. Víctor, Abelardo, Lombardo, Gandulfo, S. Bernardo y otros muchos bastan por sí solos para probarnos que la cultura no se había extinguido y que sólo esperaba el momento oportuno y los medios necesarios para traducirse en un gran florecimiento.

Seríamos, sin embargo, demasiado optimistas, si dijéramos que esto bastaba, y que estas y otras figuras gloriosas representan una cultura universal, *que penetraba en las grandes masas*. No en vano la palabra clérigo era sinónimo de letrado. Pero los letrados eran una minoría, incluso dentro del mismo clero, *demasiado pequeña* para lo que exigían las necesidades de la Iglesia y del momento. Cualquiera que conozca y haya leído las obras de los teólogos del XII advertirá luego que hay un abismo entre ellas y las del XIII. Lombardo es un aprendiz de teólogo al lado de Sto. Tomás, aunque las *Sentencias* del primero sirvan de texto, durante siglos, en las Universidades. Es una de tantas aberraciones que tienen difícil explicación, sin recurrir a la rutina, a la pereza mental, y a los intereses creados. Y cuenta que no negamos a Lombardo sus méritos, que los tiene y muy subidos;

pero, a la postre, es de mediados del XII y no podía dar más de sí. Por otra parte, no puede decirse que lo exigido al común de los clérigos fuera suficiente. Basta leer las ordenaciones de algunos Concilios para convencernos de esta pobreza intelectual. Los monjes, por su parte, no llevaban camino de abrir, cada vez más sus escuelas al gran público. *Las reformas tendían, por el contrario, a afianzar y robustecer la vida propiamente monacal*, vida de retiro, aislados del mundo.

Por todo esto no es extraño que la Iglesia se preocupase de este problema e intentase poner remedio. Cuando el español Domingo de Guzmán llamaba a las puertas del Vaticano para conseguir la aprobación de la *Orden de Predicadores y Doctores*, que él concibiera en su mente, se celebraba el IV Concilio de Letrán. Era el año de 1215. Entre sus ordenaciones podemos advertir esta preocupación. Se trata *De praedicatoribus instituendis, De Magistris scholasticis*. Se manda que los obispos nombren predicadores, para anunciar al pueblo la palabra de Dios, que combatan la herejía con la palabra y con el ejemplo (32). Las experiencias pasa-

(32) En *Monum. Hist. S. P. N. Dominici*, fasc. 1, *Hist. Diplomatica S. Dominici* (París, 1933), p. 72, reproduce el P. Laurent, O. P., las ordenaciones del Concilio IV de Letrán. Al tratar *De praedicatoribus instituendis*, pondera el Concilio la necesidad de la predicación, y así ordena: "*Unde cum saepe contingat, quod Episcopi propter occupationes multiplices, vel invalitudines corporales, aut hostiles incursus, seu occasiones alias (ne dicamus defectum scientiae, quod in eis est reprobandum omnino, nec de cetero tolerandum) per se ipsos non sufficiunt ministrare populo verbum Dei, maxime per amplas dioeceses et diffusas, generali constitutione sancimus, ut Episcopi viros idoneos ad sanctae praedicationis officium salubriter exequendum assumant, potentes in opere et sermone, qui plebes sibi commissas, vice ipsorum, cum per se idem nequiverint, sollicitè visitantes, eas verbo aedificent et exemplo; quibus ipsi, cum indiguerint, congrue necessaria ministrent, ne pro necessariorum defectu compellantur desistere ab incepto. Unde praecipimus tam in cathedralibus, quam in aliis conventualibus ecclesiis viros idoneos ordinari, quos episcopi possint coadiutores et cooperatores habere, non solum praedicationis officio verum etiam in audiendis confessionibus, et poenitentibus iniungendis, ac ceteris quae ad salutem pertinent animarum. Si quis autem hoc neglexerit adimplere, districtae subiaceat ultioni*". Estas palabras reflejan, con bastante elocuencia, el estado y las necesidades espirituales de pueblo cristiano. En el Concilio III de Letrán se había mandado ya algo semejante, según dijimos,

das, que el mismo Inocencio III había hecho, le bastaban para comprender que la recluta de predicadores no era fácil hacerla. La predicación, sobre todo si es doctrinal y contra herejes, exige hombres de temple apostólico, *Sabios y Santos*, con preparación que no se improvisa. Ya vimos cómo Domingo quedó casi solo; ya vimos cómo el obispo de Osma logró que los Legados del Papa se despojasen del boato de Señores feudales para luchar contra los herejes.

Como base de esto se manda *de nuevo* que en las Catedrales se instituyan Maestros, para instruir a los clérigos de cada Iglesia, y, sobre todo, en las metropolitanas deben existir Maestros *in Sacra pagina*, es decir, Maestros en Teología, que expongan la Escritura y las cuestiones teológicas. A su lado debe haber Maestros de Gramática (33).

Conocidas estas ordenaciones, no debe sorprendernos que Domingo de Guzmán encontrase en Inocencio III la acogida deseada, sobre todo después que Dios se manifestó a su favor, como diremos luego. El apóstol español llevaba en sus planes *la solución de los problemas que preocupaban a la Iglesia*. Bien sabía el Papa que no es lo mismo legislar que hacer. Las ordenaciones del Concilio fueron, en muchas partes y durante algún tiempo, letra muerta. *No se podía siempre poner un Maestro, porque antes era necesario hacerlo*. El conocido historiador P. Mandonnet, en un documentado artículo sobre la crisis escolar en los comienzos del XIII, recuerda cómo Honorio III se lamentaba, en sus letras del 16 de noviembre de 1219, de la inercia de los Prelados para cumplir lo establecido en los Concilios de Letrán. Se excusaban con la falta de Maestros, y por eso el Papa ordena que envíen los jóvenes más aptos a las *Escuelas generales*, sin

(33) *Ibid.* En el mismo Concilio se manda: "XI. *De Magistris Scholarum*", que se instituya un Maestro en cada catedral, "*qui clericos eiusdem ecclesiae, aliosque scholares pauperes gratis instrueret*", amén de los Maestros *in sacra pagina* en las metropolitanas. Más adelante (XXVII) se insiste en la necesidad de que los ordenados estén instruídos. "*Satius est enim, maxime in ordinatione sacerdotum, paucos bonos quam multos malos habere ministros, quia si caecus caecum duxerit, ambo in foveam dilabuntur*".

perder sus beneficios (34). Hasta en Bolonia faltaban en la Catedral, en 1219 a 1220, Maestros en Teología, a pesar de su Universidad (35). En España vemos cómo el Legado del Papa intentaba en 1228 restaurar la antigua Escuela de Palencia (36).

Que estos intentos no fueron muy eficaces, en lo que se refiere al clero secular y obispos, nos lo dice Bernardo de Parma († 1266), quien en sus Glosas a las Decretales de Gregorio IX, al llegar a lo ordenado en el Concilio de Letrán, escribe "*Istius constitutionis quoad hunc articulum nullus sit effectus, sicut nec praecedentis: leges enim istae impositae sunt verbis et non rebus, cum potius contrarium sit verum*". El célebre hostiense, Enrique de Segusia, dirá, por su parte, sobre el mismo decreto de Letrán: "*Sed quidquid velit, quidquid mandet, adhuc non observetur, unde et adhuc nullus aut rarus est fructus statutus ipsius et multorum aliorum... Non est culpa statuti, quod in se rationabile fuit et utile, sed culpa subditorum inobedientium, et statuentis non corrigentis, ac negligentium Praelatorum*" (37). La solución la dieron, en primer término, Santo Domingo de Guzmán al fundar una Orden Universitaria y de Doctores, y tras ellos entraron los Franciscanos, seguidos por los Agustinos y otras

(34) P. Mandonnet, O. P., *La crise scolaire au début du XIII siècle et la fondation de l'Ordre des Frères Prêcheurs*. (Extrait de la *Revue d'Hist. Ecclesiastique*, XV, n. 1. Louvain, 1914), p. 7-8. En Denifle, O. P., *Chart. Univ. Paris*, I, p. 91.

(35) *Ibid.*, p. 9. Véase también la obra *La Renaissance du XII siècle. Les Ecoles et l'Enseignement*, par G. Pare. A. Brunet, P. Temblay. Paris Ottawa, 1933.

(36) Según Risco, O. S. A., *España Sagrada*, t. 36, p. 213 y siguientes, se celebró este Concilio con asistencia de los Obispos de Castilla y León, en 1228, presidiendo el cardenal Juan de Albebille. Se establecen varias ordenaciones relativas a la predicación y confesión, que debían estar atendidas. Sobre el *Estudio de Palencia* dice, p. 218: "*Item porque queremos tornar en so estado el Estudio de Palencia, otorgamos que todos aquellos que fueren hi Maestros, et leieren de qualquier sciencia et todos aquellos oieren hi Theologia, que hayan bien et entregamente sos Beneficios por cinco años, así como se serviesen a suas Eglesias*". Es el traslado de lo de Honorio III en 1219, que citamos.

(37) Mandonnet, *art. cit.*, p. 10.

Ordenes, aunque bastante más tarde. Al mismo clero secular no le faltaron figuras de relieve, como es notorio. Que no eran las que debían y menos las que se necesitaban, nos lo dirá Sto. Tomás, al escribir en 1257, contra Guillermo de Santo Amor y demás adversarios de los religiosos: "*Propter litterarum inopiam, nec adhuc per seculares potuerit observari statutum Lateranensis Concilii, ut in singulis Ecclesiis Metropolitanis essent aliqui, qui Theologiam docerent, quod tamen per religiosos, Dei gratia, cernimus multo latius impletum, quae etiam fuerit statutum*" (38). Notemos con el P. Mandonnet que los obispos se desentendieron, en parte, por darles los religiosos la solución.

Aparte de esto, había otras razones que abonaban la solución propuesta por Domingo de Guzmán. *El siglo XIII es el siglo de las Universidades*, propiamente dichas. En los siglos anteriores hubo algunas Escuelas monacales y clericales, en torno a las Catedrales y monasterios, que tuvieron diversa fortuna, y con frecuencia de vida efímera, aunque algunas gozasen de justa fama. *Hacia el año 1200*, según el P. Denifle, O. P. *se consideran constituidas como verdaderas Universidades*, aunque el nombre sea posterior, *las de París y Bolonia*, que son las primeras, por su carácter internacional. Muy luego vendrá la de Oxford y también la de Salamanca, aunque la época gloriosa de la española esté aún muy lejana. Las tres clásicas son París, Bolonia y Oxford, que ejercen cierto monopolio en el siglo XIII. Con el nacimiento de las Universidades coinciden otros hechos, que, en parte, fueron causa de este renacer intelectual y universitario. *El saber griego, judío y árabe penetra y se difunde por Europa a modo*

(38) Div. Thomas, *Contra Impugnantes Dei cultum*, caput. 4, p. 48. Este opúsculo del Doctor Angélico tiene una perenne actualidad. Después de exponer en el capítulo I, qué es religión y qué es religioso, trata en el 2 de si es lícito enseñar a los Religiosos, para probar luego, en el 3, *que les es lícito enseñar y adquirir los grados en los centros seculares*. No son de menos actualidad otros capítulos. Después de un agudo razonamiento, concluye, p. 12 (edición Mandonnet): "*Ergo et salubriter institutae sunt aliquae Religiones ad docendum, ut sic per eorum doctrinam Ecclesia ab hostibus defendatur*".

de alubión. Es conocido el papel desempeñado por España, bajo este aspecto, *con su Escuela de traductores de Toledo*, que florece a mediados del siglo XII, y con sus filósofos árabes, judíos y cristianos (39). Así se explican, amén de las otras vías conductoras de la ciencia pagana, la confusión y las controversias que surgen luego en París, ya a principios del XIII, dando origen a la intervención de la autoridad eclesiástica. No podemos detenernos a describirlas, pero el hecho es notorio y harto conocido (40).

Queremos decir con esto que las armas antiguas estaban embotadas, y era necesario una *nueva arma*, un nuevo instrumento para luchar y vencer, si la fe y la verdad querían ser defendidas en la Europa cristiana. *Es lo que vió aquel genio español*, aquel hijo de Caleruega y de Castilla, cuando trató de fundar una *Orden de Predicadores y Doctores*. Para luchar contra la herejía en villas y pueblos, para luchar con el error en las Universidades, era necesario templar las armas, *forjar un ejército de Predicadores y Doctores*. Si con la difusión de la Iglesia, sobre todo después del emperador Constantino, hubo que descentralizar, creando Iglesias filiales o parroquias; si después se impuso también el monacato, como centros de espiritualidad y refugio de almas que anhelaban mayor perfección; así ahora era preciso crear un ejército móvil, que *luchase por la fe y para la fe donde fuese necesario*: en los campos y en las ciudades, entre fieles e infieles, con los incultos y con los sabios, *penetrando en los mismos centros Universitarios*. Esto quiso ser y esto fué la Orden planeada y fundada por Sto. Domingo de Guzmán: *el ejército móvil de la Iglesia, que dependiendo directamente del Papa y libre de trabas legalistas, fuese donde el Vicario de Cristo*

(39) Bonilla S. Martín, *Historia de la Filosofía Española*, t. I, p. 273 y siguientes.

(40) Muchas son las obras que tratan de estas luchas, errores y condenaciones, en el XIII. Pueden verse, entre otras, M. de Wulf, *Hist. de la Philos.* M.; Mandonnet, *Siger de Brabant*, etc.; Théry, *David de Dinant*, etc.; Grabmann, *Hist. de la Teología Católica*, con otras muchas, pues el siglo XIII es uno de los más estudiados.

la ordenase. Para eso fué la *primera Orden Universitaria, Apostólica y misionera*, aunque este último título lo compartía con la Orden franciscana, con carácter y modalidades muy distintas, pero unidas en el mismo amor al prójimo, como estuvieron unidos en el afecto sus santos Fundadores.

Domingo de Guzmán, antes de ir a Roma, en 1215, unido al obispo Fulco de Tolosa de Francia, con motivo del Concilio de Letrán, dejó ya en Tolosa su pequeña grey, que esperaba ansiosa las noticias del fundador, a su vuelta de Roma. Al ir a Tolosa, después de la conquista de esta ciudad por las armas de su amigo Simón de Monfort, en la cruzada contra los albigenses, salieron a su encuentro dos ricos hacendados, Pedro de Seila y un tal Tomás, ofreciendo sus casas y bienes, y también sus personas. Los dos fueron discípulos del Santo español y el primero cedió la casa o casas que poseía junto al castillo llamado de Narbona, en Tolosa. *Desde aquel momento empezaron a vivir juntos, formando comunidad* (41). Por su parte el Obispo le dió su aprobación y los constituyó en Predicadores de su diócesis, con algunas rentas para su sustento (42). Domingo les vistió con el hábito de canónigo que él llevaba. La Orden había nacido con carácter diocesano, pero sus aspiraciones eran universales. Por eso, antes de partir para Roma, dió un paso harto significativo. Como anhelaba una *Orden de Predicadores y Doctores*, se fué con seis de sus discípulos ante el mejor Maestro de Teología que había en Tolosa, el Maestro

(41) Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 21-22. El acta de donación se conserva y es el primer documento referente a la Orden, pues antes se referían a Prulla. Estamos en abril de 1215. El Bto. Jordán, nos dirá por su parte: "Acercándose el tiempo en que empezaron a afluir a Roma los Obispos para celebrar el Concilio, se ofrecieron al Santo dos hombres probos y dispuestos de Tolosa. Uno fué Fr. Pedro Cellani, más tarde Prior de Limojes; el otro fué Fr. Tomás, gracioso y de fácil palabra. Fr. Pedro entregó a Sto. Domingo y a sus compañeros unas casas magníficas que poseía junto al castillo llamado de Narbona en Tolosa. Desde entonces empezaron a habitar todos juntos en aquellas casas, a acostumbrarse a una vida más humilde y a conformarse en todo a las costumbres de los religiosos".

(42) Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 22-23. La renta era la sexta parte de los diezmos, según el Beato Jordán, n. 39, p. 45 (edic. latina. 1945).

Alejandro Stavensby, de origen inglés, y luego obispo de Coventry. El V. Humberto nos cuenta la visión de este Maestro y su complacencia posterior, cuando la Orden brillaba ya en las Universidades, por haber sido el *primer Maestro* de los Dominicos. *Las siete estrellas* que se representaron al Maestro de Tolosa, *eran Santo Domingo y los seis discípulos* que le presentó en su cátedra para oír sus lecciones, y que muy pronto iluminarían el mundo con su ciencia (43). Así empezaron a ser teólogos los que luego serían los Maestros en Teología por excelencia. Ellos quedan en Tolosa, Domingo va a Roma con un plan bien definido.

Propuesto el plan a Inocencio III, no tardó en triunfar. La mayoría de los historiadores hablan de dudas en el Papa, al tratar de la aprobación de la Orden, sobre todo teniendo en cuenta que el Concilio de Letrán, en el canon XIII, restringía la multiplicación de Ordenes Religiosas. Las antiguas crónicas de Constantino de Orvieto y del V. Humberto hablan también de una visión del Papa, que le decidió a pasar por encima de lo determinado en el Concilio (44). Es posible que en

(43) *Ibid.*, p. 23-34. El V. Humberto de Romans, quinto General de la Orden (1254-63), nació en 1194 y tomó el hábito de dominico en París, siendo maestro de Artes, el año de 1224. Su relato adquiere con esto el valor del testimonio de un contemporáneo. Según él, se preparaba el Maestro Alejandro Stavensby a dar su diaria lección y fué vencido por el sueño. Estando así se le representaron siete estrellas que, creciendo en luz, iluminaban el mundo. Maravillado por el hecho, no sabía cómo interpretarlo, pero encontró luego la explicación. Cogió sus libros y se fué a su cátedra. Al llegar a ella, se le presentó Sto. Domingo con *seis* de sus discípulos, que deseaba siguiesen sus lecciones. Ellos eran las siete estrellas de su sueño. Ya obispo, se gloriaba de su magisterio entre los dominicos. "*Hoc autem*, —concluye el Venerable Humberto— *retulit idem Magister Fratri Arnulfo de Bethunia et socio eius, cum essent in Anglia in curia Regis*". Cfr. *Monumenta Hist. S. P. N. Dominici*, fasc. II, n. 40, p. 400.

(44) Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 25-26. La visión del Papa es la conocida sobre S. Juan de Letrán. Mortier se inclina a creer que hubo alguna dificultad, por ser un tipo de Orden completamente nuevo. Los dos primeros biógrafos de Santo Domingo, el Beato Jordán y el español Pedro Ferrando (*Mon. cit.*, p. 45-6 y 228-30) *nada dicen* de estas dificultades; pero los inmediatos Constantino de Orvieto (1246.7) y el V. Humberto *ya lo expresan* (*ibid.*, p. 300-3 y 390) *claramente* y nos refieren la visión del Papa Inocencio III.

todo haya algo de verdad, pero también nos parece probable que no fueran tantas las dudas, aunque el tipo de Orden ideado por el Santo español fuese *nuevo y revolucionario*. El P. Mandonnet, el eminente historiador de nuestros días, advierte, y no sin causa, que el obispo Fulco y Domingo de Guzmán llegaron a Roma a *principios de septiembre*, y el Concilio se celebró entre el once y el treinta de noviembre. Tuvieron, pues, tiempo sobrado para tratar de los planes del fundador español, en sus entrevistas con el Papa. Además, los cánones sobre la predicación y enseñanza, citados antes, los considera Mandonnet inspirados por el obispo Fulco, pues responden a lo realizado ya por él en Tolosa, de acuerdo con Santo Domingo (45).

Sea de esto lo que quiera, es lo cierto que Domingo volvió a Tolosa con la aprobación verbal de la Orden, y con el encargo de elegir una regla antigua, de acuerdo con sus discípulos. Como canónigo conocía la de S. Agustín, y ésta fué la elegida, por ser harto general y adaptable a cualquier organización. Sobre ella se añadieron ciertas normas o Constituciones especiales (46). Vuelto a Roma, en 1216, se encontró con

(45) Mandonnet, O. P., *Santo Domingo: La idea, el hombre y la obra*, p. 48-55. Inocencio III aprobó ya el 8 de octubre, antes del Concilio, la fundación del Monasterio de Prullá. Las limitaciones sobre nuevas Ordenes las explica el P. Mandonnet por los conatos de ciertos reformadores *seculares y de doctrina poco segura*, que pretendían organizar una especie de *Orden de legos y pseudomísticos*, frente a la jerarquía eclesiástica. Además, podía haber ciertos celos en muchos Obispos del Concilio, ya por pertenecer a Ordenes existentes, ya por otras causas.

(46) El Bto. Jordán es de los que *no hablan de dudas* por parte del Papa. He aquí su sencillo relato: "Juntáronse el Obispo Fulco y Sto. Domingo para ir al Concilio Lateranense y pedir al Papa Inocencio que confirmase para Santo Domingo y sus compañeros *una Orden que se llamase de Predicadores*; igualmente pensaban pedirle que confirmase los réditos cedidos por el Obispo y por el Conde de Monfort". "Oída la solicitud, el Romano Pontífice exhortó a Sto. Domingo a que volviese a sus hermanos y que en unión de ellos, previa una madura deliberación, escogiesen de común acuerdo una Regla de las ya aprobadas, y volviese a Roma a recibir confirmación de todo".

"Terminado el Concilio, regresaron ambos y se comunicó a los Hermanos la resolución Pontificia. Eligieron los futuros predicadores la regla de S. Agustín, predicador egregio, añadiendo a ella ciertas observaciones más estrechas

Honorio III, pues ya había muerto Inocencio III. El nuevo Papa confirmó la Orden de Predicadores con las más expresivas palabras (47). Como si le hubiese sido revelado el futuro, les llama ya "*futuros campeones de la fe y lumbreras del mundo*". "Nos escribe el Papa, Honorio III, el 22 de diciembre de 1216, *attendentes fratres Ordinis tui futuros pugiles fidei et vera mundi lumina*, confirmamus Ordinem tuum, cum omnibus castris et possessionibus habitis et habendis, et ipsum Ordinem eiusque possessiones et iura *sub nostra gubernatione suscepimus*" (48). Sin duda el Papa conocía los pensamientos más íntimos de Santo Domingo de Guzmán y sus planes, teniendo una fe inquebrantable en su éxito. Los hechos se encargarán de confirmarle en sus previsiones.

en orden a la alimentación, ayunos, lechos y uso de lana; resolvieron no tener posesiones (para que la solicitud de los cuidados terrenales no estorbase la predicación) y se allanaron a recibir algunos créditos.

"El Obispo de Tolosa, de acuerdo con el cabildo, les concedió tres Iglesias; una dentro de la ciudad, otra en la villa de Appami, otra en Sorocinio y Podio; es decir, la de Santa María de Lascura. En cada una de ellas se debía establecer casa Prioral".

(47) El Bto. Jordán, después de referirnos en el cap. 25, que la primera Iglesia de los Dominicos en Tolosa fué la de S. Román construyéndose un claustro con celdas "*para poder estudiar y dormir*" nos dice, en el cap. 26, con toda sencillez: "En el entretanto el Papa Inocencio fué arrebatado de los vivos, siendo elegido, como sucesor suyo, Honorio, al cual visitó Santo Domingo. Según lo que se tenía proyectado, obtuvo del nuevo Pontífice la Confirmación de la Orden con todas las cosas que pretendía y a toda su satisfacción".

(48) H. Laurent, O. P., *Monumenta Hist. S. P. N. Dominici*; fasc. 1, *Hist. Diplomatica S. Dominici* (París, 1933), p. 88. He aquí el texto de la bula: "Honorius Episcopus, servus Servorum Dei, *dilecto filio Fratri Dominico, Priori Sancti Romani de Tolosa, et Fratribus tuis regularem vitam professis et professoris: salutem et apostolicam Benedictionem*".

"Nos attendentes Fratres Ordinis tui futuros pugiles fidei et vera mundi lumina, confirmamus Ordinem tuum, cum omnibus castris et possessionibus habitis et habendis, et ipsum Ordinem eiusque possessiones et iura *sub nostra gubernatione suscipimus*. Datum Romae apud Sanctam Sabinam, XI Kalendas ianuarii (el 22 de diciembre de 1216), Pontificatus nostri anno primo". El mismo día, y acompañado de la firma de 19 cardenales, dió el Papa, otra más extensa, en la que tomó bajo su autoridad y protección directa toda la Orden (*Ibid.*, p. 84-85).

5. Orden universitaria y misionera.—Vuelto a Tolosa con la bula de confirmación de la Orden, empieza el apóstol español a realizar su meditado plan. Contaba sólo con 16 discípulos, con 16 dominicos. ¿Qué hará con tan pequeño número? Conquistar luego el mundo, *empezando por las Universidades*. Ocho eran franceses, siete españoles, un inglés. Pasados algunos meses con sus hijos, determinó esparcir la semilla para que se multiplicase. ¿*A dónde los envía?* La actitud resuelta de Santo Domingo sorprendió a todos: a sus hijos, al obispo Fulco, al conde de Monfort, según nos refiere el Bto. Jordán. Pronto se convencerían de que obraba por inspiración de Dios (49). “*Dejadme obrar, yo sé bien lo que quiero. Amontonado el grano se corrompe, esparcido da sus frutos*” (50). Era el día 15 de agosto de 1217, y reunidos en Prulla, a los pies de la Virgen, recibe de nuevo la profesión de sus hijos y de las monjas, les da la bendición y parten para sus destinos. Cuatro son destinados a España: Fr. Pedro de Madrid, Fr. Miguel Uzero, Fr. Domingo de Segovia y Fray Suero Gómez (51). Dos se quedaron en Tolosa: los tolosanos Pedro Seila y Fr. Tomás. Otros dos en Prulla: Fr. Natal de

(49) Bto. Jordán, *Vida cit.*, cap. 27, p. 152-53. “El año 1217 dispusieron los tolosanos levantarse contra el Conde de Monfort, lo que el varón de Dios previó sobrenaturalmente. Le fué mostrado en una visión un árbol corpulento de hermosas apariencias, en el cual habitaban las aves. Desplomose el árbol y se ahuyentaron las avejillas cobijadas en él. “El espíritu del Señor del que estaba inundado, le dió a entender que el árbol era el Conde, Príncipe sublime, tutor de muchos desvalidos, cuya muerte se aproximaba. Invocando al Espíritu Santo, reunió a los Hermanos y les manifestó que aunque eran pocos, había resuelto enviarlos a todos por el mundo y que ya no habitasen más tiempo reunidos. *Se admiraron de que hubiese dispuesto tan prematura dispersión*; más como reconocían en él señales de santidad tan manifiesta, se conformaron, esperando feliz resultado. Les encargó que eligiesen entre ellos uno por Abad, al cual debían estar sujetos, reservándose el Santo el derecho de corregirle. Salió elegido canónicamente por Abad F. Mateo, primero y último Abad de la Orden, pues luego dispusieron los Hermanos que el que hubiera de gobernarles no se llamase abad, sino *Maestro de la Orden*, en señal de humildad”.

(50) Mandonnet, *Sto. Domingo, etc.*, 67.

(51) El P. Getino, en la *Vida de Santo Domingo* del Bto. Jordán, que la enriqueció con eruditas y amplias notas, nos da noticias de todos estos dominicos, p. 138-143.

Prulla y Fr. Guillermo Claret, para que asistan espiritualmente a las religiosas y evangelicen la comarca, tan querida de Santo Domingo. Para compañero suyo se reserva a Fr. Esteban de Metz.

¿A dónde va el mayor número? El heho es significativo. Van a París, a sentar sus reales en aquel *Centro Universitario*, a estudiar y predicar. Al frente de ellos, divididos en dos grupos, salen Fr. Mateo de Francia, Fr. Bertrán de Garriga, hoy en los altares, Fr. Lorenzo de Inglaterra y Fr. Juan de Navarra. En el otro grupo van, con su hermano el Beato Manés de Guzmán, Fr. Miguel de Fabra, el futuro confesor de Jaime I, el Conquistador, que será el primer Lector de Teología para los Dominicos en París, y el hermano lego Odorico. Este grupo, capitaneado por su hermano, es el que llega primero a París el 12 de septiembre de 1217. "Hi, inquam, sunt destinati Parisius, escribe el Bto. Jordán, *cum litteris Summi Pontificis, ut Ordinem publicarent*". Antes de llegar ya supieron por revelación divina cuán prósperamente se acrecentaría la Orden en la *primera Universidad* del mundo medioeval (52). En 1218 recibirán de manos del Maestro Juan, decano de S. Quintín, la casa que se convertirá en el célebre Convento de Santiago de París.

Dejando Prulla, se fué Santo Domingo a Tolosa, donde estaba en septiembre de 1217, pero en plan de irse luego a Roma y afianzar allí la Orden, sin olvidar a Bolonia, la otra Universidad que compartía con París la hegemonía.

Arreglados los asuntos de Tolosa (53), que sería pronto teatro de luchas, como había predicho, partió para Roma, por el otoño de este mismo año, y allí estaba en los primeros meses de 1218. Los hechos se suceden rápidamente. A *principios de 1218* envía, desde Roma, a Bolonia a Fr. Juan de Navarra, vuelto de París, a Fr. Bertrán y a Fr. Cristian, con un hermano lego. Los trabajos que estos dominicos pasaron en Bolonia se convertirán pronto en laureles. En este mismo año

(52) *Monum. Hist. S. P. N. Dominici, Libellus Jordani de Saxonia*, n. 51, p. 50; Quetif-Echard, *ob. cit.*, t. I, p. 16, nota f; Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 90.

(53) Quetif-Echard, *ob. cit.*, t. I, p. 16, nota B.

de 1218 llegó a Roma el Maestro Reginaldo, hoy en los altares, que era decano de S. Aniano de Orleans, hombre muy docto y *Maestro en Derecho Canónico* en París, durante cinco años. Enfermo, fué visitado por Santo Domingo. La conquista fué rápida. Sanó milagrosamente por las oraciones del Santo español y por mediación de la Virgen, que le mostró el hábito de la Orden a que Dios le destinaba (54). Cumplido el voto de ir a Tierra Santa, lo envía Santo Domingo de Guzmán a Bolonia, seguro de que su ciencia, su virtud y su palabra de fuego triunfaría en aquella Universidad. "Toda Bolonia se enfervorizará, cual si hubiera aparecido un nuevo Elías", nos dice el Bto. Jordán, que sería su continuador en el arte de conquistar *Maestros y Discípulos en las dos Universidades*. Los primeros dominicos llegados a Bolonia, que habían sufrido muchas estrecheces y penalidades, vieron crecer su número y calidad como por encanto. Había dos que estaban para abandonar la Orden, descorazonados por los sufrimientos. El Bto. Reginaldo reunió a todos los religiosos, exhortándoles a la perseverancia. En aquel preciso momento entró el *Maestro Rolando de Cremona, conocido profesor de Filosofía en la Universidad de Bolonia*, pidiendo humildemente ser recibido en la Orden. Conmovidos todos, el Bto. Reginaldo se quitó su propio escapulario, parte principalísima del hábito, y se lo pone al Maestro boloñés (55).

En Roma recibía Santo Domingo, de manos del Papa, el monasterio de S. Sixto, cerca del Coliseo. "Así en el espacio de *seis meses*, escribe el P. Mandonnet, Domingo había tomado posesión de *Tolosa*, la capital de la herejía; de *París y de Bolonia*, los dos grandes centros Universitarios de Europa; de *Roma*, el centro de la Cristiandad" (56). A esto podíamos añadir que había tomado también posesión de *Madrid*, la

(54) Bto. Jordán, *Vida cit.*; cap. 34, p. 172-3 (edic. P. Getino). Ya advertimos que no hubo cambio alguno en el hábito por la visión del Beato Reginaldo.

(55) *Ibid.*, cap. 35, p. 174-5.

(56) Mandonnet, *ob. cit.*, p. 68.

futura capital de España, fundado el convento por Fr. Pedro de Madrid, en este año de 1218 ((57).

Aunque la bendición de Dios acompañaba visiblemente a estos primeros apóstoles dominicos, no debieron faltarles las penalidades y también las contradicciones. Al fin se trataba de una Orden nueva, *que nacía con prerrogativas no acostumbradas*. Los Dominicos iban *como predicadores del Papa, sujetos a él directamente*, bajo un Maestro General, que era el fundador, teniendo por campo de acción *toda la Cristianidad*, sin fronteras nacionales y diocesanas. Domingo recibió noticias de sus hijos sin duda. De España volvieron dos, un poco descorazonados, aunque encontraron buena acogida en el pueblo y en la Corte de los Reyes (58). Ya sea por tener alguna noticia adversa, ya para prevenir, el Papa Honorio III envía el 11 de febrero de 1218, *estando en Roma Santo Domingo*, una bula, dirigida a todos los arzobispos, obispos, abades y prelados de la Iglesia, donde les recomienda encarecidamente *"a todos los Hermanos Predicadores"*, que iban, *como nuevos apóstoles*, predicando el Evangelio (59).

(57) P. Getino, *Vida de Sto. Domingo*, Apénd. VI, p. 342.

(58) El Bto. Jordán nos dice en el cap. 28, p. 157: "Fueron destinados a España cuatro Hermanos: Fr. Pedro de Madrid, Fr. Gómez, Fr. Miguel de Utero y Fr. Domingo. *Estos dos últimos* fueron enviados a Boñonia desde Roma por el Maestro Domingo, al cual se habían juntado, visto que no pudieron hacer fruto en España, como era su deseo. *Los otros dos* sembraron la palabra de Dios y recogieron abundante cosecha. Fué este Fr. Domingo de una humildad eximia, hombre pequeño en la ciencia, pero grande en la virtud, del cual no será inútil que consignemos algo". No sabemos qué dificultades encontraron Fr. Miguel de Utero y Fr. Domingo de Segovia, llamado *el chico* por su pequeña estatura. El P. Getino tiene por errata evidente lo de "pequeño en la ciencia" que hacen decir al Bto. Jordán, pues es sabido, y así lo nombran otros cronistas de la Orden, *que era pequeño en el cuerpo*. El Bto. Jordán refiere el milagro de Fr. Domingo el Chico o de Segovia en el cap. 29, p. 159, cuando una impúdica mujer quiso vencer su virtud. La esperó en medio de una hoguera invitándola a entrar en ella. Espantada y arrepentida, se retiró ante este milagro. *Llegó a ser Fr. Domingo el Chico confesor del Rey S. Fernando*, y de él habla el P. Getino en su trabajo sobre *Los confesores de Reyes en España*. Quetif-Echard sostienen que lo de *pequeño* se refiere al cuerpo, no a la ciencia.

(59) H. Laurent, O. P., *Monum. cit.*, fasc. I, *Hist. Diplom. S. Dominici*,

Para conocer por sí mismo la acción de sus hijos y sus frutos, Domingo de Guzmán abandona Roma, camino de España, su patria. Varias son las ciudades españolas que se disputan el honor de haber sido visitadas por Santo Domingo: Barcelona, Lérida, Zaragoza, Guadalajara, Toledo, Madrid, Segovia, Salamanca, Zamora, León, Santiago, Burgos, Pamplona, amén de su tierra Caleruega y Osma, *pues recibió en la Orden* a las religiosas de Gormaz, trasladadas después al mismo Caleruega, en tiempo de Alfonso X el Sabio, de cuya época datan parte del convento e iglesia que hoy existen.

Sto. Domingo salió de España muy joven, a los 33 años y volvía ahora con afanes de fundador de una Orden nueva. Era natural que se valiese de su familia y de sus amistades para afianzarla. A Jaime el Conquistador le había conocido niño en casa del Conde Simón de Monfort. Tres de sus confesores fueron dominicos, entre ellos S. Raimundo de Peñafort. Es seguro que vió al Rey de Castilla, Fernando el Santo y a doña Berenguela, su madre. Esta tenía en Francia a su hermana doña Blanca, la Reina de Francia y S. Fernando era primo de S. Luis, Rey de Francia, todos protectores y amantes de la Orden desde los primeros días. Además tenía lazos de parentesco con los Reyes de Castilla (60). Fr. Suero Gómez, caballero de la Corte de D. Sancho de Portugal, fué gran amigo de su sucesor el Rey D. Alfonso y del Rey de Castilla S. Fernando. Fr. Suero Gómez había sido enviado por Sto. Domingo a España, en la primera expedición salida de Prullá. En Zamora tenía, al parecer, una tía, doña María de Guzmán, que le donó una casa para convento. Madrid y Segovia son las que tienen más documentos a su favor. En Madrid

p. 98. Después de recordar a todos los arzobispos, obispos, abades y prelados de la Iglesia cómo deben honrar a las personas religiosas, añade: "Rogamus proinde devotionem vestram et hortamur attente, per apostolica vobis scripta mandantes, quatenus *Fratres Ordinis Praedicatorum* quorum utile ministerium et religionem credimus Deo gratam in eorum proposito laudabile conferentes, habeatis pro nostra et Apostolicae Sedis reverentia commendatos, in suis necessitatibus assistendo, qui verbum Domini gratis et fideliter proponentes..."

(60) Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 102. Véase nota 2 de este trabajo.

se estaba construyendo el convento, por obra de Fr. Pedro de Madrid, pero se cambió de destino, siendo luego para monjas. Tenemos la carta del Papa, del 20 de marzo de 1220 al pueblo de Madrid, felicitándole por lo bien que habían recibido a los Dominicos. El mismo Santo Domingo debió referírselo, pues para esas fechas *había estado ya con el Papa en Roma*. También existe la escritura de una donación a la Orden, en 1219, que es harto significativa (61). En Segovia aún se gloria la familia de Lozoya de haber recibido a San-

(61) Laurent, *ob. cit.*, p. 127-28. "Honorius episcopus, servus Servorum Dei, dilectis filiis universo populo Maioricensi: salutem et apostolicam benedictionem. Gratum et acceptum nobis fuit quod audivimus (sin duda al mismo Santo), videlicet quod nostros dilectos filios Fratres Ordinis Praedicatorum, qui habitant apud Maioricum (Madrid), recepistis in visceribus caritatis et protexistis laudabiliter cum officiis pietatis, in quo intelligimus vos gratum obsequium Deo praestare... Et, ut plenius cognoscatis sincerum affectum quem erga praedictos Fratres gerimus, rogamus proinde devotionem vestram et exhortamur attente, per Apostolica vobis scripta mandantes, ut sicut laudabiliter cepistis, ita per nostra et Apostolicae Sedis reverentia, eos habeatis affectuosius commendatos, ut in suis eis necessitatibus beneficiis et elemosynis vestri assistatis, taliter ut Deum vobis propitium reddatis et nos obligatis vobis esse magis favorabiles et benignius. Datum Viterbii XIII Kale. aprilis (20 de marzo de 1220), Pontificatus nostri anno quarto". (Puede verse también en el *Bull. Ord. Praed.*, t. I, p. 9. El P. Getino, *Vida de Sto. Domingo*, p. 157-58. El P. P. Laurent, *ob. cit.*, p. 112-13, publica el *acta de donación de Santiago Manés o Mames a los Dominicos*, en 1219: Dice así: "In nomine Domini Nostri Jesu Christi. Sepan los que son, e los que son por venir, que yo Yago Mames (sic), en uno con mi mugier María Estevan, e con mi sobrina María Domínguez, e con su marido Pascual Domingo, de buen cuer, e de buena voluntad, sin ninguna premia, damos y otorgamos la casa de S. Julián del Val Solobral a la Orden de Predicadores, e assi la damos con dos yugos de bues, bien aparexados, con toda su heredad, complimiento, con su pan, e con sus casas, e con entradas, e con exidas, e con agua, e con pasturas"... En este documento de 1219 se fundan algunos críticos para decir que el cambio de destino en el Convento de Madrid no se verificó en 1218, cuando vino Santo Domingo a Madrid, sino después. Es ciertamente posible, como es posible que el Santo lo iniciase al pasar por Madrid y lo acabase luego. Por otra parte no es prueba suficiente el documento citado de 1219, pues con las monjas siempre había Padres que cuidaban de su dirección espiritual y de la administración temporal. Prulla y Bolonia son ejemplos típicos para esto. El Bto. Jordán casi indica que el cambio fué posterior, pero es ambigua la expresión. "Anno eodem (1218) perrexit in Hispaniam Magister Dominicus, ibique duabus domibus instauratis, una apud Maioricum, quae nunc est monialium, altera vero apud Segobiam, quae prima fuit domus Fratrum Hispani-

to Domingo; y allí está el lugar venerando, que llamamos la *Santa Cueva*, donde el mejor de los Guzmanes sufrió todos los dolores de la Pasión, siendo visitada en todas las épocas por los devotos, y entre ellos, por Sta. Teresa de Jesús, que gustaba de llamarse *Dominica in passione*, y tuvo allí la visión sobrenatural del Santo (62).

Dando un adiós a su patria España, fué Domingo de Guzmán a París, donde los *siete* dominicos enviados desde Prullá se habían acrecentado hasta *treinta*, sin contar los que salieron a fundar a Orleans el año anterior. Estamos en 1219. Los Dominicos tenían ya, desde 1218, como refiere el Beato Jordán, *la casa de Santiago, que será celeberrima en la historia intelectual* (63). “Conforme a su procedimiento de dis-

niae, reversus inde venit Parisius anno Domini 1219, ubi Fratrum fere triginta congregationem invenit” (edíc. Roma, 1935, *Monum. cit.*, p. 53).

En el antiguo convento de Santo Domingo el Real de Madrid se conservó hasta el inicuo despojo realizado por la primera República española, al expulsar de allí a la comunidad de religiosas, la *Capilla del Santo* en que, según antiquísima y autorizada tradición, solía retirarse él a orar y hacer penitencia. En el archivo conventual existe aun el buleto del nuncio Luis, cardenal de San Marcelo, su fecha a 11 de octubre de 1509, autorizando para que en la fiesta del Santo Patriarca y cuando estuviera enferma alguna religiosa pudieran entrar los padres que las asistían a celebrar en dicha capilla, situada dentro de la clausura, “in qua sanctus Dominicus, dictae domus fundatur, *rigidam poenitentiam egit*”. Es un recuerdo venerando, semejante al de la Santa Cueva de Segovia, que corrobora una vez más el temple de sacrificio e inmolación de este gran Apóstol.

(62) Al pueblo de Segovia le dirigió el Papa Honorio III otra carta casi idéntica a la copiada en la nota anterior para Madrid. Lleva la fecha del 23 de marzo de 1220. Esta se debe también, sin duda, a los informes de Sto. Domingo a su vuelta de España. Puede verse en el P. Laurent, *ob. cit.*, p. 128. E. P. Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 103, recuerda el milagro hecho por Sto. Domingo en Segovia. Ver P. Getino, *ob. cit.*, p. 176.

(63) Mandonnet, *ob. cit.*, p. 69-70. El Bto. Jordán que conoció a Sto. Domingo en París, al venir de España, y quedó prendado de él (Véase Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 138-42), nos dice en el cap. 31, p. 163: “El año del Señor de 1218 fué concedida a los Hermanos la casa de Santiago, aunque no de una manera absoluta. La cesión la hicieron el Maestro Juan, Decano de S. Quintín y la Universidad, a instancias del Pontífice Honorio; los Hermanos entraron a habitarla el día seis de agosto”. Antes, los Dominicos llegados en septiembre de 1217, se habían establecido en una modesta morada cerca de Notre Dame, dice el P. Mandonnet, *Santo Domingo, etc.*, p. 69.

persión rápida, Domingo envió, desde París, al tolosano Pedro Seila a fundar una casa en Limoges. Entonces se proyectaron y se fundaron en poco tiempo los conventos de Reims, Metz y algunos otros. *Cuatro años más tarde*, a pesar de las nuevas fundaciones, *había 120 religiosos en el Convento de Santiago de París*", nos dice el P. Mandonnet (64). Antes de ir a España, desde Prulla, envió religiosos a fundar en León (65).

La firmeza y rapidez en las resoluciones es una de las características de Sto. Domingo. No es autoritario; él dió a la Orden de Predicadores, y lo conserva, el régimen más democrático que existe en Orden alguna y en cualquier estado civil (66). Domingo de Guzmán obra con rapidez y decisión, como quien conoce sobrenaturalmente lo que Dios quiere, como quien tiene plena conciencia de lo que debe ser la Orden: *Universitaria y Apostólica*. Basta reparar en las *decisiones tomadas* en estos años que le restan de vida, *y en las bulas y cartas del Papa*, inspiradas por él, sin duda alguna, para adivinar en Sto. Domingo al hombre que va derecho al blanco; afianzar la Orden con esas *dos características, tan nuevas como necesarias a la Iglesia*.

"Domingo, con su clara inteligencia —escribe el P. Mandonnet—, se dió cuenta en seguida de la situación obtenida en París, y evaluó las fuerzas que allí estaban en juego. Después de una corta permanencia, regresó a Italia y *se trasladó a Bolonia*. En esta gran ciudad universitaria, los *Predicadores*, bajo la acción arrebatadora de Reginaldo de Orleans habían adquirido una posición, quizá superior a la de París, gracias a los operarios excepcionales que el Vicario de Do-

(64) Mandonnet, *ob. cit.*, p. 70.

(65) Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 102.

(66) Es un detalle que llama siempre la atención a los extraños a la Orden Dominicana. Entre los Dominicos el Superior de cada Convento es elegido en votación secreta por los residentes en él; el Provincial es elegido por todos los Priors de los conventos, más un representante de éstos, que eligieron a su vez los súbditos; el General es elegido por todos los Provinciales, más los representantes de cada Provincia. Desde el siglo XIII es sustancialmente el mismo régimen.

mingo había ganado, *no solamente entre los estudiantes, sino también entre los profesores, algunos ya célebres. Este reclutamiento continuó bajo la acción de Domingo. Con la idea de intensificar el movimiento parisino, Domingo envió a Reginaldo a París, con gran desconsuelo de los Hermanos de Bolonia (67).*

Aquí podía repetir el apóstol castellano y español su gráfica expresión: "*non querades contradecir; yo sé bien lo que fago*". El Bto. Reginaldo había sido cinco años profesor en París, gozaba de gran autoridad entre Maestros y estudiantes y en la población. Bolonia estaba ya asegurada; la presencia del Bto. Reginaldo en París produciría los mismos efectos que en Bolonia. Aunque su vida se extinguió pronto, no se engañó Domingo de Guzmán. Aquel joven alemán a quien conoció a su paso por París, acabará por ingersar en la Orden el 15 de febrero de 1220, atraído por la palabra de Reginaldo. No entra solo; con el Bto. Jordán de Sajonia, de noble familia, entra su entrañable amigo Enrique. Otros le seguirán. Jordán era licenciado en Artes y Bachiller en Teología, es decir, explicaba ya Teología (68).

Mientras tanto en Bolonia como en todas partes —escribe el P. Mandonnet— el Maestro de los Predicadores se dedicó a la formación intelectual y religiosa de los hermanos, y en Bolonia también dispersó el grano que se amontonaba en San Nicolás. Los dominicos tomaron luego posesión de nuevas fundaciones en Bérgamo, Milán y Florencia (69).

No dejó de entrevistarse con su gran amigo el cardenal Hugolino, delegado del Papa en Lombardía, protector insigne de la Orden, y luego Papa, con el nombre de Gregorio IX, que

(67) Mandonnet, *Santo Domingo*, etc., p. 70-71. El Bto. Jordán, que fué de los conquistados por Reginaldo nos dice en el cap. 37, p. 185: "Trasladó entonces a París al Maestro Reginaldo, no sin gran desolación de los hijos que había engendrado en Cristo y se querellaban de ser separados tan pronto de sus pechos. No hay duda que el Espíritu de Dios era el que a esto le movía".

(68) Mandonnet, *ob. cit.*, p. 71; Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 119. El mismo Beato Jordán refiere su ingreso y el de Fr. Enrique, su amigo entrañable, que fué Prior en Colonia, y hace un gran elogio. *Monum. cit.*, p. 54.66.

(69) *Ibid.*, p. 72.

había de canonizar a Sto. Domingo pocos años después. En octubre de este mismo año de 1219 partió para Viterbo, donde estaba el Papa, para exponerle sus impresiones y deseos. Los resultados de su estancia allí no pudieron ser más halagüeños. En Viterbo, con el obispo de Barcelona, Berenguer de Palau y el *Maestro Raimundo de Peñafort*, y de mutuo acuerdo, se planeó la fundación de los Dominicos en Barcelona. El futuro General de la Orden Dominicana, *Raimundo de Peñafort, Doctor en Derecho civil y canónico, profesor entonces de la Universidad de Bolonia*, quedó encargado de estar al tanto de la fundación, pues pensaba volver a España. Cumplió el encargo con tanto fervor, que el mismo Viernes Santo de 1222 recibía el hábito dominicano en Barcelona, renunciando a su canonicato (70). El Papa Honorio III, por su parte, envió el 15 de noviembre de este año de 1219 sus letras Apostólicas a los arzobispos, obispos, priores y prelados de España, *recomendándoles a los Hermanos de la Orden de Predicadores* (71).

Este documento del Papa Honorio III no es más que el principio *de una serie*, con fines semejantes y muy parecidos en la redacción. A través de ellos se adivina cuán *competrado estaba el Papa con Sto. Domingo, y cómo triunfaba su idea*. Ya citamos las letras apostólicas a los pueblos de Ma-

(70) Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 109 y 260.

(71) H. Laurent, *ob. cit.*, p. 115. "Honorius episcopus, servus servorum Dei, venerabilibus fratribus Archiepiscopis, Episcopis ac dilectis filiis Abbatibus, Prioribus et aliis Ecclesiarum Praelatis in Hispaniam constitutis: salutem et apostolicam benedictionem... Rogamus devotionem vestram et exhortamur attente, per apostolica vobis scripta mandantes quatenus dilectos filios latores praesentium *Fratres Ordinis Praedicatorum*, quorum proposito confoventes, *ad officium praedicationis ad quod deputati sunt*, curetis benigne recipere, ac eos habentes pro nostra et apostolicae Sedis reverentia commendatos, in suis necessitatibus assistatis, qui verbum Dei gratis et fideliter proponentes, intendendo profectibus animarum, ipsum Dominum solum secuti paupertatis titulum praetulerunt; preces et mandatum nostrum taliter impleturi ut in districti examinis die positi ad dexteram cum electis regnum cum eis percipiatis aeternum, non audituri talium, ipse Deus, qui se asscrit in eorum despectione contemni, perpetuo incendio deputabit. Datum Viterbii, XVII kalendas decembris, Pontificatus nostri, anno quarto". Es decir, el 15 de noviembre de 1219.

drid y Segovia, con fecha del 20 y 23 de marzo de 1220. El 6 de mayo escribirá otra dirigida al arzobispo de Tarragona, muy expresiva (72). La Universidad de París le merece especial atención, y en esto se ve el tesón de Sto. Domingo. El P. Denifle, O. P. en su *Chartularium Universitatis Parisiensis* nos da toda una serie de documentos o letras del Papá a favor de los Dominicos (73). No podemos, ni es necesario, recordarlás todas. Si queremos, sin embargo notar cómo Honorio III recomienda, el 27 de febrero de 1220, a los dominicos “*in sacra página studentes*” en la Universidad de París. Hace más, concede privilegios a un profesor de Teología, que enseñaba a los Dominicos (74).^e

(72) *Ibid.*, p. 130-1. El Papa Honorio III, para mover al arzobispo de Tarragona a la protección de los Dominicos, le dice así: “Quoniam abundavit iniquitas et refriguit caritas plurimorum, *Ordinem Fratrum Praedicatorum*, sicut credimus, *Domini suscitavit*, qui non quae sua sunt sed quae Christi quaerentes, tam contra profligandas haereses quam contra pestes alias mortíferas extirpandas se dedicaverint evangelizatione verbi Dei, in abiectione voluntariae paupertatis. Nos igitur eorum pium propositum et necessarium ministerium favore prosequentes, fraternitatem tuam pro eis rogandam duximus et monendam, per apostolica tibi scripta mandantes, quatenus ob reverentiam divinam et nostram eos habeatis devotius commendatos, ut ad promotionem eorum *Ordinis* possis multipliciter promereri, et dicti Fratres per cooperationem tuam aliorum fidelium roborati, suscepti ministerii cursum felicius consummant, optatum reportent sui laboris fructum et finem, salutem videlicet animarum ac nos devotionem tuam exinde possimus in Domino commendare... Datum Viterbii, II nonas maii, Pontificatus nostri anno quarto”. Es decir, el 6 de mayo de 1220. En el *B. Ord. Praed.*, t. I, p. 10.

(73) P. Henr. Denifle, O. P., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I (ab anno 1200-1286), París, 1889. En el año 1219 los documentos señalados con los números 34 y 35, p. 93-4, se refieren a los Dominicos; en el año 1220 tenemos del mismo Honorio III los documentos números 36, 38 y 39; en el año 1221 están los números 40, 42 y 43. En todos se revela el mismo espíritu. Unos son felicitando por la ayuda prestada a los Dominicos, otros para que la acrecienten.

(74) Denifle, *ob. cit.*, t. I, p. 95. El 27 de febrero de 1220, escribía el Papa Honorio III a la Universidad de París agradeciéndole la protección que había prestado a los religiosos dominicos que en ella estudiaban, exhortándole a perseverar en ello por atención al afecto sincero que él profesaba a dichos religiosos. Puede verse también en el P. Laurent, *ob. cit.*, p. 126-7. El 4 de mayo de 1221 escribía igualmente Honorio III al Maestro Juan de Barastre, decano

No podrá decirse que el plan de Sto. Domingo no se realiza *desde el primer momento*. El ingreso en la Orden Dominicana, si eran estudiantes, no interrumpe los estudios, y si no eran estudiantes, los empiezan. Los ya Maestros serán encargados de cátedras donde haga falta. La Orden es una y única, es la autoridad de Sto. Domingo. Del 20 de julio de 1220 es otra letra apostólica de Honorio III al Capítulo de *Noire Dame* de París, por haberse mostrado generoso con los Dominicos al conceder el derecho de celebrar sus oficios en la capilla de Santiago y tener cementerio propio (75). Hasta desciende el Papa a recomendar a los Maestros y escolares de París al dominico Fr. Guillermo que va a París en plan de estudiante (76). Todos estos esfuerzos no podían menos de engendrar *una estrecha relación entre el convento dominicano de Santiago de París y la Universidad*. Esta cedió a la Orden, en 1221, todos sus derechos sobre Santiago (77). De ese modo *Santiago de París era una prolongación de la Universidad*, y hasta una parte integrante, como sucedió luego en tantos lugares.

Mas no por esto quedaba olvidada o preterida *la acción apostólica*. El 18 de enero de 1221 dirigía Honorio III otra Letra apostólica a todos los arzobispos, obispos y prelados de la Iglesia, recomendando a los Hermanos Predicadores. Está concebida en términos semejantes a la escrita al arzobispo de Tarragona (78). Para facilitar su labor apostólica concedió el Papa el 6 de mayo de 1221, el privilegio extraordinario de poder *usar altar portátil*. De este modo todos los Dominicos predicadores podían celebrar el Santo Sacrificio

de S. Quintín, para que "*de mandato nostro Parisius doceat Fratres de Ordine Praedicatorum in Theologica Facultate*". Esta carta la escribió para que se le abonen sus derechos como si residiese en su Iglesia. Denifle, *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 101.

(75) H. Laurent, *ob. cit.*, p. 136-7.

(76) *Ibid.*, p. 144-5. Era el 2 de enero de 1221. El P. Laurent tomó del P. Denifle los documentos que venían a su propósito.

(77) Denifle, *ob. cit.*, I, p. 99-100.

(78) Laurent, *ob. cit.*, p. 147-8. Es semejante a la dirigida al arzobispo de Tarragona, *transcrita antes*.

de la Misa fuera de las villas y ciudades, tanto en beneficio propio, como del pueblo que a ellos acudía ((79). Era tal la confianza de Honorio III en Sto. Domingo, que pone bajo su dirección a los religiosos de las Ordenes antiguas, deseosos de consagrarse a la predicación, aunque sin abandonar su hábito (80).

Paralelos a estos acontecimientos se desarrollaban otros de gran transcendencia para la Orden. El mismo día 15 de febrero de 1220, cuando entraban en la Orden Jordán de Sajonia y su amigo Enrique, *se inauguraba en Roma el primer convento de monjas dominicas, según las normas de Prullà. En ese día resucitaba Sto. Domingo al joven Napoleón. Si grande era el crédito de Sto. Domingo por otros milagros semejantes, este conmovió a la ciudad entera, por ser más público que ningún otro y por la persona de que se trataba. Entre los testigos figuraban el Obispo de Cracovia, Yvo Odrowaz y sus sobrinos, Jacinto y Ceslao, el uno canónigo de Cracovia y el otro preboste de la Iglesia de Sandomir. Con ellos*

(79) *Ibid.*, p. 164. Desde Letrán expedía Honorio III el 3 de mayo de 1221 este privilegio: "Postulastis a nobis, ut cum extra civitates et villas frequentius existatis, nec vobis expediat per huiusmodi loca discurrere pro divinis officiis audiendis, celebrandi vobis, ubi conventus de Ordine vestro (non) fuerit, super altare portatile licentiam praeberemus. Nos autem id vestris postulationibus inclinati, concedimus, sine iuris praedictio alieni". En el *B. O. P.*, t. I, p. 14.

(80) *Ibid.*, p. 131-2. Desde Viterbo el 12 de mayo de 1220 escribía el Papa: "Honorius episcopus, servus servorum Dei, dilectis filiis Magistro Rocaberto Sancti Victoris, Vincentio de Sillia, Castorgio de Mansu, Iosepho de Flore, Iacobo de Vallisumbrose et Dominico de Aquilari, monasteriorum monachis, salutem et apostolicam benedictionem... "Cum dilectus Frater Dominicus, Prior Ordinis Praedicatorum, magnum credat animarum provenire fructum, si, quam receperitis a Domine praedicationis gratiam, iuxta suam erogetis providentiam utilitatibus proximorum, discretionis vestrae, per apostolica scripta mandamus, quatenus, pro illius amore, quo, propter nimiam caritatem qua dilexit nos, de secreto Patris ad publicum humanae conditionis exivit, proficiscamini cum ipso Fratre Dominico ad praeposendum quibus expedire viderit verbum Dei, quo, lumine veritatis ostenso, errantes ad viam veritatis revertantur, scientes quod vos concessimus Fratri praedicto ut eidem in ministerio verbi Dei cooperari teneamini, proprium semper habitum deferentes. Datum Viterbii, 11^{us} idus maii, Pontificatus nostri anno quarto". En el *B. O. P.*, t. I, p. 10.

estaba Enrique de Moravia y Herman el Teutónico (81). Conmovidos por el milagro, y atraídos por la virtud del Santo español, *los cuatro* piden ser recibidos en la Orden. Para dar S. Sixto a las religiosas, que era de Dominicos, había recibido Sto. Domingo del Papa la bella y antigua Basilica de Santa Sabina, en el monte Aventino, cerca del Palacio de la familia de Honorio III, que era un Savelli. En este convento, residencia hoy de la Curia Generalicia de la Orden, se señala el lugar, hoy capilla, donde Sto. Domingo dió el hábito a Jacinto y Ceslao. Muy cerca se halla la habitación de Sto. Domingo, convertida también en capilla, como lo está la que fué del gran Papa dominico S. Pio V. *Aquellos polacos*, fueron luego enviados por el apóstol español a establecer la Orden en su tierra, y hoy son S. Jacinto de Polonia, el apóstol de Polonia, y el Bto. Ceslao.

6. Constitución orgánica de la Orden de Predicadores. Importancia capital del estudio en ella.—Pero Domingo de Guzmán no descansa de sus afanes. *Después de recorrer España, Francia e Italia*, quiere reunir a sus hijos y fijar las normas definitivas, tras la experiencia de *cuatro años no cumplidos*. Para el 17 de mayo de 1220, fiesta de Pentecostés, estaba convocado el *Capítulo General de la Orden, el primero que se celebraba*. Ya no era el pequeño grupo de 16 dominicos, que, con la bendición del fundador y una confianza ilimitada en la providencia de Dios y bajo el amparo de la Virgen, partieron a pie y sin blanca, con afanes de conquistas espirituales. Ahora la Orden, no sólo está afianzada y con grán crédito en *Roma, en Bolonia, Tolosa y París*, sino que cuenta con varios conventos en *España, Francia e Italia*, y está en vías de conquistar *Alemania y Polonia*. Entre sus miembros hay muchos *Doctores y Maestros. Bolonia y París, con sus Universidades y su población estudiantil cosmopolita, son los dos centros principales de reclutamiento*. La Santa Sede había dado ya una serie de letras apostólicas, que constituyen un verdadero código en la materia. Domingo acaba de palpar

(81) Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 119.

todas estas realidades y sabía que sus decisiones serían respaldadas por la autoridad de Honorio III. Había llegado el momento de dar a la Orden la forma definitiva, incluso en los detalles, que de intento no quiso fijar al dispersarlos en Prullá. La experiencia es siempre libro abierto para quien tenga ojos para ver (82).

“En el Capítulo General de 1220, escribe el P. Mandonnet, fueron elaboradas las Constituciones, que forman la segunda parte o distinción de la legislación de los Predicadores. La fisonomía de las Constituciones Dominicanas es muy sorprendente, si se compara su redacción y su contenido con las legislaciones religiosas anteriores o contemporáneas. *Las Constituciones de los Predicadores son en su forma una obra de Derecho puro.* En vano se buscarían en ella los elementos éticos que se encuentran más o menos desarrollados en las antiguas Reglas y *que no expresan realidades orgánicas.* Había entre los Predicadores del Capítulo de Bolonia de 1220 *antiguos profesores de Derecho de la Universidad*, y su competencia se utilizó, sin duda, para la redacción de las constituciones de 1220. Pero lo que hace la obra legislativa dominicana *un monumento jurídico excepcional* es ser la expresión de la naturaleza y la organización de una colectividad muy firme y ya establecida. No es un ideal posible, *es la expresión de una realidad adquirida.* No es posible dejar de sorprenderse de la *diferencia enorme* que existe entre las Constituciones de los Predicadores y las Reglas o Estatutos que han servido de punto de partida a las otras Ordenes Religiosas establecidas en el siglo XIII. Mientras que la legislación de los Predicadores es sólida, precisa y detallada sobre la finalidad de la Orden, su organización y la determinación de los medios, la de las otras sociedades es rudimentaria, incierta y poco estable sobre puntos muy numerosos, *clara y definitivamente fijados en la legislación dominicana*”.

“La razón de este estado de cosas obedece a que la Orden

(82) El P. Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 120, hace notar cómo Sto. Domingo no quiso imponer ciertas normas, que ahora serían ley, aunque estaban bien mediatadas y grabadas en la inteligencia y corazón del Santo.

de Predicadores fué constituida desde su origen por un hombre eclesiástico con clérigos letrados: mientras que todas las fundaciones religiosas del siglo XIII fueron establecidas con laicos y por laicos, por hombres sin cultura y sin preparación para el ministerio sacerdotal. De aquí la forma rudimentaria de su asociación primitiva y de su legislación, que no es más que la expresión de su manera de ser. Bajo la acción de la Iglesia Romana, estas colectividades evolucionarán hacia las formas de la vida eclesiástica, *propia de los Predicadores*, y se aproximarán a ella más o menos. Desde entonces su religión se modelará en grados diversos sobre la de los Predicadores, y muchas de estas nuevas Ordenes tomarán hasta materialmente de las Constituciones Dominicanas una parte más o menos importante de las suyas" (83).

Se nos perdonará cita tan larga en gracia a la exactitud. Lo que podríamos decir por nuestra cuenta, hemos querido lo dijese el P. Mandonnet, uno de los mejores historiadores medievales de los últimos tiempos. *Por eso dijimos ya que Santo Domingo de Guzmán era, sin disputa, uno de los fundadores más fundadores de las Ordenes Religiosas*. No creemos que ninguno le aventaje. No es posible dar normas orgánicas sin haberlas vivido. Un lego no puede fundar una Orden de Doctores. *Santo Domingo era un intelectual, un universitario, un canónigo, y por eso buscó en la Universidad la recluta de sus hijos*, pues sólo así era posible el apostolado que él deseaba y exigían las necesidades de la Iglesia.

Al Capítulo de Bolonia de 1220 asistieron representantes de los distintos Conventos. De París fueron cuatro, y entre ellos el Bto. Jordán, como nos refiere él mismo. Se acordó que se celebraran estos Capítulos todos los años, *un año en París y otro en Bolonia* (84). Era el modo de asegurar una de las

(83) Mandonnet, *Santo Domingo. La idea, el Hombre y la Obra*, p. 74-6.

(84) Beato Jordán, *Vida de Sto. Domingo*, cap. 38, p. 187: "El año de 1220, escribe, se celebró en Bolonia el primer Capítulo General de esta Orden, al cual asistí yo, enviado de París con tres Hermanos porque el Maestro Domingo había ordenado que fueran cuatro Hermanos de París al Capítulo de Bolonia; cuando yo fuí, aún no llevaba dos meses en la Orden". En este capítulo, de

características de la Orden, haciendo que todos los Superiores y delegados *vivieran*, al menos temporalmente, *aquel ambiente universitario*, y demostrar a la vez la pujanza y vitalidad de la nueva Orden *ante Maestros y estudiantes*. No dejó de definirse el fin específico de la Orden al ser de Predicadores: *el apostolado*. El fundador era un apóstol en toda la extensión de la palabra, pero un apóstol que no se contentaba con ir solamente al pueblo sencillo. Iba también a las cátedras de los sabios, a *las Universidades*, donde entonces y siempre se forja el pensamiento de las naciones. Como el apóstol S. Pablo, de quien era tan devoto y cuyas Epístolas llevaba consigo siempre (85), se creía obligado a todos, a sabios e ignorantes. “Así no sorprende oír a las Constituciones primitivas de los Predicadores, declarar en un texto procedente del Capítulo General de Bolonia de 1220: *que la Orden, desde sus primeros días, fué especialmente instituída para la predicación y la salvación de las almas; que el esfuerzo de sus miembros debe tender principalmente a ser útil a las almas del*

común acuerdo, se estableció que las asambleas generales se *celebrasen un año en París y otro en Bolonia*, quedando en que el del año siguiente tuviese lugar en Bolonia”.

(85) Durante la estancia de Sto. Domingo en Roma, al celebrarse el Concilio de Letrán de 1215, cuando vino con el Obispo Fulco a pedir la confirmación de la Orden y posteriormente, se ocupaba el Santo en predicar en la Ciudad Eterna, donde vivió largas temporadas en distintas épocas. Fué tanto el éxito, que según los primeros cronistas de la Orden, le encargó el Papa la exposición de las Epístolas de S. Pablo en el mismo Palacio Apostólico. De aquí el título de *Maestro del Sacro Palacio*, vinculado a la Orden. En esta ocasión ponen los cronistas, entre ellos el *Venerable Humberto de Romans*, la visión de Sto. Domingo, cuando se le aparecieron en la Basílica de S. Pedro los apóstoles S. Pedro y S. Pablo, dándole el primero un bastón y el segundo un libro y anunciándole su misión con estas significativas palabras: “*Vete y predica, Dios te ha elegido para este ministerio*”. A la vez se le representaban sus hijos, yendo de dos en dos, predicando por todo el mundo. Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 86-7; Laurenti, *ob. cit.*, *Legenda Sancti Dominici ab V. Humberto de Romani*, p. 392. Por esta devoción de Santo Domingo a S. Pablo, cuyas Epístolas llevaba siempre consigo, gran número de conventos Dominicanos tenían y tienen por titular de su Iglesia al gran Apóstol de las Gentes, así Valladolid, Palencia, Sevilla, Burgos, Zamora, etc., aunque algunos cambiaron luego el título por el del mismo Santo Domingo.

prójimo". Es, a la postre, lo que declara el Papa Honorio III en sus letras apostólicas a los obispos de toda la Iglesia, cuando define a los Dominicos como hombres apostólicos "*totaliter deputati*" a la misión de salvar almas (86).

En el Capítulo de 1221, celebrado en Bolonia, acaba Santo Domingo de perfilar su obra. Este año lo pasó en Italia predicando por Lombardía y otras partes; pero su salud estaba muy quebrantada. Milán, Cremona, Módena y Roma fueron teatro de sus predicaciones. En diciembre de 1220 estaba en Roma, y allá continuó los primeros meses de 1221. *Su presencia se advierte en los documentos o letras apostólicas que citamos.* El 30 de mayo se celebraría el Capítulo General en Bolonia. Santiago de París no estaba preparado, al parecer, para recibir *tan gran número de religiosos*, pues de otro modo se celebraría allí. La Orden crecía de una manera milagrosa. Se contaba ya con *60 conventos*, sin duda bien poblados, aunque no tenemos una estadística de los religiosos. *La Orden se divide en ocho provincias* y se nombran los *ocho Superiores Provinciales*. La de España, que por ser español el fundador ocupa desde entonces el primer lugar, tuvo por Provincial a Fr. Suero Gómez, el mismo que fué enviado con otros tres en 1217; para la de Provenza se nombra a Fr. Bertrand de Garriga, hoy en los altares; para la de Francia, al venerable Fr. Mateo, uno de los fundadores de Santiago de París; para la de Lombardía, al Bto. Jordán de Sajonia, ausente del Capítulo como él mismo escribe (87); para la Romana, a Fr. Claro y para la Alemana, a Fr. Conrado. Aunque en Inglaterra y Hungría no se contaba, al parecer, con verdaderos conventos, debían de estar bien preparadas las

(86) Mandonnet, *ob. cit.*, p. 91-3.

(87) Beato Jordán de Sajonia, *Vida de Santo Domingo*, cap. 39, p. 202. "El año de 1221, en el capítulo General de Bolonia tuvieron por bien imponerme a mí el oficio de Prior de Lombardía, cuando llevaba un año en la Orden" .. "En esta misma asamblea se mandó a Inglaterra una porción de Hermanos, bajo el gobierno de Fray Gilberto, designado Prior".

cosas, pues no dudaron en nombrar Provincial de Inglaterra a Fr. Gilberto, y de Hungría a Fr. Pablo (88).

En 1228, muerto ya Sto. Domingo, se añaden *cuatro provincias* más: *la de Tierra Santa, Grecia, Polonia y Dacia*. En 1277 había 404 casas de religiosos y 58 de monjas (89). El P. Mandonnet, comentando las decisiones del Capítulo de 1221 en Bolonia, acertadamente escribe: “Estamos en el año de las grandes dispersiones. Después del Capítulo, *doce hermanos*, bajo la dirección de Gilberto de Fraxinet, parten para Inglaterra y *se establecen en Oxford, el gran centro escolar de Inglaterra*. Otro grupo, bajo la dirección de Fr. Pablo de Hungría, *antes profesor de derecho en Bolonia*, se traslada a su país natal; el danés Fr. Salomé parte *para Dinamarca* y los países *escandinavos*, y otros hermanos embarcan *para Grecia*” (90). No olvidemos que S. Jacinto y el Bto. Ceslao trabajaban en Polonia y países vecinos.

Sto. Domingo de Guzmán *podía morir tranquilo el 6 de agosto de 1221*. Su Orden estaba presente, y con hondas raíces, en las *tres Universidades principales: Bolonia, París, Oxford*; sus hijos *evangelizaban ya todos los pueblos de Europa y hasta traspasaban sus fronteras*. Su Orden estaba perfilada con todas sus características y jerárquicamente organizada. En cada convento, *un Prior y un Doctor* por lo menos; los conventos de una nación o comarca constituían Provincia, toda la Orden sería regida por un Maestro General. Los Capítulos Generales serían las asambleas legislativas, superiores al mismo General. La pobreza y los ayunos, con la vida de oración y coral, servirían para encender las almas de sus hijos en el amor de Dios y del prójimo *La predicación, el estudio y la enseñanza serían las ocupaciones del dominico*.

(88) Mortier, *ob. cit.*, t. I, p. 129-130. Nótese la calidad de las personas elegidas, pues entre ellas tenemos a hombres de ciencia como Jordán, Conrado y Pablo de Hungría con Gilberto de Inglaterra y Fr. Claro, que había sido profesor de Derecho en Bolonia y luego Penitenciario de Gregorio IX. Quetif-Echard, I, p. 92.

(89) Mandonnet, *ob. cit.*, p. 103-4.

(90) *Ibid.*, p. 77.

Los trabajos manuales quedaban descartados. Los conventos de los Dominicos no pueden ser las Abadías solitarias, de gloriosa historia, pero inadecuadas para el fin que perseguía Sto. Domingo. *Repárese dónde están los conventos fundados por él o por su mandato*. El camino de Roma, Bolonia, París y Oxford, señalado por Sto. Domingo con las ramificaciones citadas, es harto significativo. *El estudio en el dominico es un deber y una observancia*. “Para el dominico, escribe el Padre Mortier, según lo establecido por el mismo Santo Domingo, *el estudio es una obligación constitucional*, una función universal, *necesaria y permanente*. Aunque no vayamos tan lejos como el célebre cardenal Cayetano, para quien el dominico que no consagraba *cuatro horas* diarias por lo menos al estudio, estaba en pecado mortal, *es evidente que un dominico que habitualmente no se ocupa del trabajo intelectual, está fuera de su camino y profesión*, cometiendo una falta grave contra su Regla”.

La prueba de esto la encuentra el P. Mortier en los documentos primitivos. “Apenas había reunido Sto. Domingo sus primeros compañeros en Tolosa, —añade el mismo historiador dominicano— los llevó él en persona a los cursos de Maestro Alejandro Stavensby. Quien lea los artículos 28, 29 y 30 de las Constituciones primitivas de la Orden, en vigor bajo Jordán de Sajonia, que *proviene inmediatamente del mismo Santo Domingo*, como se ha probado, se verá *cuán grande es la preocupación por el estudio y por los estudiantes*. Esta solicitud no hará más que desenvolverse por sus cauces normales y acrecentarse, pudiendo contemplar muy luego los admirables resultados. De momento nos bastará comprobar *su origen primero y la obligación estricta del estudio*. El Venerable Humberto de Romans (recibió el hábito en 1224), el intérprete más fiel del pensamiento de Sto. Domingo, no dudó en escribir: *Notandum quod, licet omnibus religiosis expediat libenter legere, tamen Fratribus Praedicatoribus magis incumbit*. Y este deber especial, característico de la Orden, lo prueba Humberto con numerosas y válidas razones”. Hasta *once* razones alega, añadiremos nosotros, a favor del estudio,

viendo en él la razón de todos los triunfos y de la prosperidad de la Orden, desde los días de Santo Domingo. Así concluye: "*Quis est qui noverit statum Fratrum Praedicatorum, qui nesciat has utilitates provenisse et provenire ex studio litterarum? Ideo Ordinis illius amatores solent pro studio ibidem promovendo zelare non modicum*". (B. Humberti Opera, vol. I, p. 435).

"Corresponde, pues, a Santo Domingo, añade Mortier, el honor de haber sido el primero que introdujo la función y el deber del estudio en una Orden Religiosa. Aparte del oficio divino y de la predicación, el dominico no tiene más que un trabajo obligatorio, de una manera exclusiva: el trabajo intelectual, en todos sus grados y bajo todas las formas. Esta obligación era tan estricta, que durante los primeros siglos de la Orden, cuando los libros eran más raros, el dominico era estudiante toda la vida. Ningún convento podía ser fundado sin contar con un Doctor, como se ordena en las Constituciones primitivas: *Conventus citra numerum duodenarium et sine licentia generalis Capituli et sine Priore et Doctore non mittatur*, Este Doctor tenía la obligación de dar regularmente sus lecciones en el convento, a las que debían asistir todos los religiosos que no estuviesen ocupados legítimamente en el ministerio apostólico. Tan profundo era el convencimiento de que el estudio era una ocupación necesaria y permanente para todo dominico" (91).

Consecuente con esta orientación, adquiere la dispensa un sentido excepcional en la Orden de Predicadores. Era ya común, advierte Mortier, la dispensa por enfermedad. Era como una medicina para el enfermo. Santo Domingo de Guzmán que, con tanto acierto, supo coordinar el oficio divino de los canónigos, las austeridades de los monjes, con el fin de la Orden de Predicadores, sabe también introducir la dispensa como medio para facilitar el estudio y la predicación. No se trata aquí, advierte el mismo autor, de un caso aislado, de un consejo; se trata de una ley. El dominico que, por razones

(91) Mortier, ob. cit., t. I, p. 63-4.

graves, ya sean motivos de salud, de apostolado o de estudio, no puede cumplir con todas las observancias de la Orden, la misma Constitución le dispensa a través de la autoridad de sus Superiores. Es el mismo Santo Domingo quien nos dice: "*Ad hoc tamen* (se trata de la observancia en general) *in conventu suo Prelatus dispensandi cum fratribus habeat potestatem, cum sibi aliquando videbitur expedire. In iis praecipue quae studium vel praedicationem, vel animarum fructum impedire, cum Ordo noster specialiter ob praedicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse et studium nostrum ad hoc principaliter ardentissime summo opere debeat intendere ut proximorum animabus possimus utiles esse*". Estas líneas constituyen el gran principio de acción de la Orden de Predicadores. "Están estampadas al frente de las Constituciones del Beato Jordán de Sajonia, y proceden de la misma mano de Santo Domingo". A su vez el V. Humberto escribió: "*Tanto zelo zelandum est studium, quod etiam relaxanda sunt aliqua Ordinis rigore dispensative propter studium, non solum ne pereat, sed etiam ne impediatur*". De aquí las dispensas concedidas a los Lectores o Profesores, "*ut sint fortiores ad studium*" (92).

Con esto no se abre la puerta al abandono de la vida espiritual, base de toda la vida religiosa. *Se establece únicamente una jerarquía de valores, de medios y de fines*. En la Europa culta del siglo XIII, en la Europa Universitaria no se podía luchar con éxito *si no se contaba con un ejército disciplinado de Doctores y sabios*. Santo Domingo tiene el mérito indiscutible de ver el momento, de apreciar, en visión genial, las necesidades de la Iglesia cristiana, cuando las Universidades dan los primeros pasos. El ofreció a la Iglesia el *instrumento que necesitaba*, como se revela en la historia de los Concilios, y particularmente en el de Letrán de 1215. Por eso proclama Gregorio IX, el gran amigo de Sto. Domingo: "La conversión de una gran multitud del pueblo, *y en tan poco tiempo*, por la Orden que profesa la vida evangélica, atesti-

(92) *Ibid.*, p. 65-7.

gua manifestamente que el Todopoderoso ha hecho un gesto con su diestra. La Santa madre Iglesia se alegra *de ser iluminada por los resplandores de una gran luz*. Nos tenemos en vosotros una confianza firme" (1233). "*Se ve que la sabiduría de Dios se ha dado para ser la luz de las naciones*" (1239). "Los Hermanos Predicadores son poderosos por las obras y por la palabra. En ellos *la vida vivifica la doctrina, y la doctrina informa la vida*" (1240). Los testimonios de los Papas podían acrecentarse (93), pero preferimos limitarnos a lo basado en los documentos primitivos, que valen más que todas las ponderaciones posteriores.

7. Las características infundidas por Santo Domingo a su Orden corroboradas por los testigos de su canonización.— De todos los documentos citados hasta ahora se infiere claramente, y el lector puede comprobarlo, que las *dos características* de la Orden de Predicadores quedan perfiladas desde el *primer momento* en la mente iluminada de Santo Domingo. Sus decisiones, sus consejos, las ciudades elegidas, las cartas de Honorio III, *que coinciden con la presencia de Santo Domingo en la corte pontificia*, las ordenaciones de las *Constituciones primitivas*, la elección de Bolonia y París para celebrar los Capítulos Generales, la calidad de los sujetos conquistados por el Santo, y, en fin, todo, *revelan al hombre que obra dentro de un plan madurado y lo pone en práctica sin vacilaciones*.

Para reafirmar esto, *aún nos quedan otras fuentes de valor*, en las que se ha reparado mucho menos: el testimonio de los testigos que, *bajo juramento*, declaran en el proceso de su canonización, en 1233. Declaran lo que vieron, lo que vivieron, pues queremos *limitarnos a los que reciben el hábito dominicano de manos del fundador o le acompañan en sus viajes y en el convento*. A través de ellos se comprueba cómo Sto. Domingo instituye sin vacilar una *Orden universitaria, apostólica y misionera*.

(93) Mandonnet, *ob. cit.*, p. 108. Cita los elogios de otros Papas, que no es necesario transcribir.

Juan español, que es el ya conocido Juan de Navarra (94), nos dirá cómo Sto. Domingo ardía en celo por la salvación de las almas, predicando sin descanso y enviando a sus hijos con estas palabras: *Ite secure, quia Dominus dabit verbum praedicationis et erit vobiscum, et nihil deerit vobis*. Et ibant, et cedebat eis sicut dicebat". Añade algo más importante todavía. Nos refiere cómo estando en Tolosa, decidió enviarle a París, *contra su voluntad* y contra el parecer del conde de Monfort y del arzobispo de Narbona y del obispo de Tolosa, con los otros cinco dominicos clérigos, para que *estudiasen y predicasen* en aquella ciudad, fundando convento. A sus contradictores les respondió el Santo: *Nolite contradicere, ego scio bene quid facio*". Es la respuesta del hombre iluminado por Dios, firme en sus planes (95). Es sin duda el original latino que el español del xiv tuvo a la

(94) *Monum. Hist. S. P. N. Dominici*, fasc. II, p. 142. Las declaraciones se tomaron, por orden del Papa Gregorio IX, en Bolonia, ante el tribunal eclesiástico designado en 1233. Convocados a son de campana en la sala del Capítulo, empezaron *por prestar juramento*, según se dice (*Ibid.*, p. 123) al principio. Fr. Juan Hispanus figura el quinto, entre los testigos: "*Die decimo intrante augusto*, leemos aquí, p. 142, *Frater Johannes Hispanus, sacerdos de Ordine Praedicatorum*, iuratus dixit, quod in illo anno, quo confirmatus fuit Ordo Fratrum Praedicatorum in Concilio (1215) Domini Inocentii Papae III, *ipse testes intravit Ordinem ipsum*". Lo recibió el día de S. Agustín "*de manu Fratris Dominici plantatoris ipsius Ordinis*", y en sus manos hizo profesión en la Iglesia de S. Román de Tolosa, acompañándole luego "*per diversa loca et per diversas terras, tam de die quam de nocte*". Todos los que citamos pueden hablar como éste, pues empiezan advirtiendo dónde y cuándo lo conocieron y cómo saben lo que declaran.

(95) *Ibid.*, n. 26, p. 143-4. "*Item dixit, quod cum esset cum dicto Fratre Dominico apud Tolosam in Conventu Ecclesiae supradictae, ipse Frater Dominicus contra voluntatem comitis Montis fortis et archiepiscopi Narbonensis et episcopi Tholosani et quorundam aliorum Prelatorum misit hunc testem quamvis invitus Parisius cum quinque Fratribus clericis et uno converso, ut studerent et predicarent et conventum ibi facerent, et non timerent quia omnia eis prospera cederent. Et Prelatis predictis et Comiti et Fratribus dicebat: Nolite contradicere, ego scio bene quid facio*". Después de recordar que envió otros a España y el favor que les prestó el Maestro Juan, decano de S. Quintín, "*tunc Regente in Theologia Parisius*" y toda la Universidad, concluye: "*Et omnia cesserunt eis prospere, sicut Frater Dominicus eis predixerat*". El estudiaba en París al suceder todo esto, advierte.

vista cuando nos pinta esta misma escena con aquellas bellas palabras, ya citadas, que valen por una historia: "*Non querades contradecir, yo sé bien lo que fago*" (96). Ante esto bien podemos dar la razón al P. Mandonnet cuando reclama, contra el P. Denifle, para Santo Domingo la paternidad de ciertas ordenaciones en las Constituciones primitivas, salvadas en parte al ser repetidas posteriormente. Aunque no hubiera otras razones, debíamos confesar que son hijas de la mente y voluntad del fundador (97), el sabio apóstol que sabía armonizar la dulzura de la caridad con el vigor en las disputas con los gentiles, judíos y herejes (98). Su afán

(96) Véanse las notas del P. Getino en la edición castellana de la *Vida de Sto. Domingo* por el Beato Jordán, p. 155, donde las transcribe del Códice que se conserva en Madrid.

(97) Mandonnet, *La crise ecolaire*, etc., p. 13, nota 5. Aquí escribe: "Sin razón Denifle, al editar las Constituciones primitivas, se ha referido a la redacción de 1228 (*Archiv. für Litt. und Kirchengesch.*, t. I, p. 165). El fondo de la primera distinción, o parte, es de 1216, el de la segunda de 1220, según espero demostrarlo en otra ocasión". A las Constituciones primitivas de Santo Domingo pertenecen estas expresiones que el P. Mandonnet copia: "*Qualiter intenti debeant esse in studio, ut de die, de nocte, in domo, in itinere legant aliquid vel meditentur, et quidquid poterunt retinere cordetenus, nitantur*". "*In cellis legerè, scribere, orare, dormire, et etiam de nocte vigilare possint, qui voluerit propter studium*". Esto se advierte porque así les era lícito tener luz. No les bastaba, como ahora, dar la vuelta a una llave. Aún se añadía: "*Horac omnes in Ecclesia læviter et succinte taliter dicantur, ne Fratres devotionem amittant et eorum studium minime impediatur*". "*Curet Prior Provincialis vel Regnorum, ut si habuerit aliquis utiles ad docendum, qui posunt in brevi esse apti ad regendum, mittere ad studium ad locum ubi viget Studium, et in aliis ad quos mittuntur eos non audeant occupare, nec ad Provinciam remittere, nisi fuerint revocati*". Recuerda también lo del número *duodenario* en cada Convento *cum Priore et Doctore*, que ya citamos. Es de lamentar que el abandono de los Dominicos para conservar sus cosas y la documentación, tan antiguo como la Orden, nos haya privado de las Constituciones primitivas íntegras y de las Astas de los primeros Capítulos en toda su perfección. La edición del P. Reichert, empieza, por decirlo así, con el Capítulo de 1233, celebrado en Bolonia, cuando la traslación del cuerpo de Santo Domingo, con la asistencia de más de trescientos dominicos, arzobispo de Ravena, obispos, etc. *Monum. Ord. Praed. Hist.*, t. III, *Acta Capitul. General. Ord. Praed.*, vol. I, p. 3.

(98) El mismo Juan de Navarra añadió: "*Item dixit, quod omnibus divitibus, pauperibus, iudeis et gentilibus, quorum multi sunt in Hispania, se pre-*

por el estudio en la Orden y su ejemplo en esto nos lo revela el mismo Juan de Navarra cuando añade: "*Item dixit, quod dictus Frater Dominicus saepe monebat et hortabatur Fratres dicti Ordinis verbis et litteris, quod semper studerent in Novo et Veteri Testamento. Et hoc scit quia audivit eum illa dicentem, et litteras eius vidit. Item dixit, quod semper gestabat secum Matthaei Evangelium et Epistolas Pauli. Et multum studebat in eis, ita quod fere sciebat eas cordetenus*". Esto lo vemos confirmado en las *Vitae Fratrum*, donde se nos dice que las explicaba con frecuencia a sus hijos, como verdadero Maestro (99).

Los otros testigos, aunque intentan, de un modo especial, presentar las virtudes heroicas de Santo Domingo, pues se trataba de canonizarle, no dejan de revelarnos detalles interesantes de sus *planes intelectuales, apostólicos o misioneros*. Otro español, Fr. Esteban, Provincial de Lombardía, a pesar de su nacionalidad, empieza por decirnos que hace más de quince años que conoció a Sto. Domingo, habiendo oído ya antes en España ponderar su santidad (100). Al referirnos su ingreso en la Orden, estudiando en Bolonia y obedeciendo a un mandato singular del mismo Santo, no deja de advertirnos que el "*Magister Dominicus*" "*praedicabat scholaribus et aliis bonis hominibus*", siendo él uno de sus oyentes y confesándose con él. Tenemos aquí a Santo Domingo en

bebat amabilem, et, ut vidit, ab omnibus amabatur, exceptis hereticis et inimicis Ecclesiae, quos in disputationibus et praedicationibus suis insequabatur et convincebat". (*Ibid.*, p. 145).

(99) *Morum. Hist. S. P. N. Dominici*, cit.: p. 147. En las *Vitae Fratrum* leemos: "Multi (Fratres) multos converterunt ad poenitentiam solum cum septem canonicarum, quas cum Evangelio Beati Mathei *Beatus Dominicus frequenter Fratribus exponebat*".

(100) *Ibid.*, n. 35, p. 153. "Die XIII intrante augusto, Frater Stephanus, Prior Prov. O. P. Prov. Lombardie, iuratus dixit, quod *quindecim anni sunt et plus quod novit Magistrum Dominicum*"... pero antes ya oyó muchos casos de él. Recuerda sus estudios en Palencia y cómo, con motivo del hambre "*vendidit libros suos manu sua glossatos*" para socorrer a los pobres. Lo hace ya canónigo. Aquí habla de lo que oyó en España.

su ambiente, entre los escolares y Maestros de la Universidad de Bolonia, de donde saldrían tantos dominicos (101).

En el *primer testigo*, Fr. Ventura de Verona, que hizo su profesión religiosa en manos de Sto. Domingo, en 1220 y era Prior de Bolonia, tenemos un testigo excepcional, pues no sólo convive con él en Bolonia, sino que le acompaña en muchas excursiones apostólicas, y le confesó al morir. Por eso sus declaraciones valen por toda una historia. De buena gana reproduciríamos sus palabras, describiéndonos la vida íntima de Sto. Domingo, su santa muerte. Después de confesarle generalmente al morir, nos dice ahora del Santo, bajo juramento: "*Et credit eum nunquam mortaliter peccasse, et credit eum semper virginem fuisse et hoc per confessionem generalem praedictam, quam ab eo audivit*". Por no salirnos de nuestro objeto sólo anotaremos que, según este testigo, el Santo español "*semper volebat disputare de Deo vel conferre vel legere, dum in via erat, vel orare*". Santo Domingo era "*sapient, discretus, patiens*",... y de tal modo virtuoso y santo que creo no haber visto otro más perfecto en sus días, aunque he conocido a hombres y religiosos modelo en diferentes partes del mundo (102). Su celo por las almas le llevaba a *predicar y enseñar* siempre, a los dominicos sus hijos y a los fieles de todas las naciones. Su deseo ardiente era poder consagrarse a convertir infieles y enviar allí a sus hijos (103).

(101) *Ibid.*, n. 36, p. 154. El ingreso de este dominico fué sorprendente. El mismo nos dice que disponiéndose a cenar en su casa, recibió la visita de dos dominicos que le dijeron: "*Frater Dominicus mandat vobis quod statim veniatis ad eum. Et ipse dixit: Cum cenavero, venian ad eum. Et ipsi dixerunt: Imo statim veniatis*", y se marchó con ellos. Santo Domingo le esperaba "*cum multis Fratribus*". Al verle dijo el Santo a los otros dominicos: "*Instruite eum, qualiter petat veniam*" y sin más le vistió con el hábito dominicano, diciéndole: "*Ego volo dare tibi arma cum quibus toto tempore vitae tuae debeas pugnare contra diabolum*". El mismo advierte que el Santo le amaba, pero que no estaba decidido todavía a ser dominico, aunque se confesaba con el Santo, obrando éste "*divina inspiratione vel revelatione*". Ahora era Prior (Provincial).

(102) *Ibid.*, p. 123.6.

(103) *Ibid.*, p. 127-132. Con pena no descendemos a detalles. La vida apostólica de Santo Domingo, y su oración continuada, su espíritu de penitencia

Los dos ideales y las dos características de la Orden, concebida y fundada por Santo Domingo de Guzmán, se reflejan también en el *segundo testigo*, Fr. Guillermo de Monteferrato. Declara el 7 de agosto de 1233 y hacia 16 años que conoció y trató al Santo, de cuyas manos recibió el hábito en París, al volver Santo Domingo de España (1219). Nótese el plan del Santo. Este joven llegó a Roma por la cuaresma y vive como familiar del entonces obispo de Ostia, que será el Papa Gregorio IX al declarar. Como fué siempre el gran amigo y admirador del Santo español, frecuentaba la casa del cardenal, y el joven tuvo ocasión de tratarle de cerca, como él mismo nos cuenta. ¿Qué pasa entonces? El joven queda prendado de Santo Domingo, y éste *le traza el plan que debe seguir*. Ante todo debía prepararse *intelectualmente*, y para eso iría *a estudiar Teología* en París, completando los conocimientos que sin duda tenía, y terminados sus estudios y organizada la Orden, *irían los dos a misionar entre los paganos*. Sus palabras son evidentes (104).

quedan retratados maravillosamente en la declaración de este primer testigo, el día 6 de agosto de 1233. Notemos, sin embargo, algún detalle para nuestro objeto, prescindiendo de los otros. "*Item dixit, quod fere omni die nisi magna necessitate impeditus faciebat praedicationem* Fratribus *et collationem*, et multum plorabat et provocabat alios ad plorandum". ¿Qué eran estas *collationes*? No era una simple predicación, a nuestro juicio. Santo Domingo, como veremos luego, se preocupó de *preparar* en todos los órdenes a sus hijos: *espiritualmente y científicamente, apostólicamente*. Para esto les predicaba y tenía estas *collationes*, que eran una preparación *intelectual y apostólico-práctica*. Por eso *manda* escribir las primeras obras de Teología, como diremos luego. Termina este testigo: "*Item dixit, quod in tantum erat zelator animarum, quod non solum ad fideles, sed etiam ad infideles et gentiles et in inferno damnatos extendebat caritatem suam et compassionem et multum pro eis flebat et multum erat fervens, quod ad se in praedicando et ad alios in mittendo praedicatores, in tantum etiam, quod desiderabat ire ad praedicandum gentibus. Item interrogatus quomodo scit hoc, respondit quia audiebat ab eo et ab aliis Fratribus. Et in talibus tractatibus sepius fuit et cum eo etiam in collationibus*".

(104) *Ibid.*, n. 12, p. 133-4. Después de referirnos todo lo que hemos indicado, añade: "Et videbatur ei quod magis esset zelator (Santo Domingo) salutis humani generis quam aliquis quem vidisset. Et in eodem anno (1217) ipse testis *ivit Parisius* (desde Roma) auditurus *Theologiam*, quia *primo pro*

Este celo apostólico era tan dueño del alma de Santo Domingo, que puso alguna vez en práctica lo que no sería aconsejable a quien no estuviese dotado y asistido de la inspiración divina como él. Hay mil detalles en su vida que no se explican sin el espíritu profético y sin esa asistencia que Dios concede a sus elegidos, a los que destina a ser instrumentos providenciales de las grandes obras del mismo Dios y de su Iglesia. El *cuarto* de los testigos, Fr. Bonviso nos cuenta, al final de su declaración, cómo siendo todavía novicio y creyéndose incapaz de predicar, "*quia nondum in Sacra pagina studuisset*", recibe la Orden del Santo para ir a predicar a Plasencia, de Italia. El pobrecillo se excusó, alegando su impericia. Pero Santo Domingo le dijo: "*Vade secure, quia Dominus tecum erit, et ponet verbum praedicationis in ore tuo*". Estaban entonces en Bolonia. La ingenuidad y sencillez con que nos recuerda en 1233 el éxito de aquella su primera predicación, conquistando tres nuevos discípulos, que entraron en la Orden, nos trae a la memoria la alegría de los Apóstoles cuando el Señor les envió de un modo parecido, y vuelven gozosos al palpar la eficacia de la protección divina (105). Domingo de Guzmán predicaba con sus oraciones, haciendo en vida que la protección del Señor estuviese con sus hijos, aun en casos como éste, cuando la necesidad imponía remedios no ordinarios. Esta protección duró después de muerto. Momentos antes de expirar y consolando a sus hijos, les dijo: "*Ego utilior ero vobis et fructuosior post mortem, quam fuerim in vita mea*" (106). El testigo *séptimo*, el español Fr. Es-

miserat et convenerat cum ipso, quod postquam audisset per biennium Theologiam et ille ordinasset Fratres suos, ambo simul irent ad convertendos paganos, qui morantur in partibus septentrionis. Et dum ipse studeret Parisius venit prefatus Frater Dominicus illuc de Hispania (1219, hacia Pentecostés). *Et tunc ipse recipit habitum Fratrum Praedicatorum ab eo et intravit Ordinem*". Después le acompañó a Roma y en muchas ocasiones convivió con el Santo. Como todos nos describe su vida admirable, coincidiendo en que conservó la virginidad.

(105) *Ibid.*, n. 24, p. 142.

(106) *Ibid.*, n. 8, p. 129. Esto lo refiere el testigo primero, Fr. Ventura de Verona, el que le confesó, según dijimos, para morir.

teban, Provincial de Lombardía, que ya citamos, nos dirá que fué tal el fruto conseguido en la predicación, al conjuro del nombre de Santo Domingo, ya en los cielos, y bajo su protección y con la divulgación de sus virtudes, que los mismos dominicos quedaron sorprendidos, pues más de *cien mil* personas apartadas de la Iglesia volvieron a su seno (107). El Santo era predicador y maestro de predicadores en vida y después de muerto.

El plan apostólico y misional de Santo Domingo, desde la primera hora, lo confirman otros testigos, como lo confirman los primitivos biógrafos Ferrando y el V. Humberto. El día 16 de agosto de 1233 declaraba Fr. Pablo Veneto, que conoció al Santo en 1219, al volver de España, y siendo él novicio en Bolonia, donde le dió el hábito el Beato Reginaldo, enviado por N. Padre. Casi durante *dos años*, añade, convivió con él, acompañándole en el Convento y en los viajes apostólicos (108). Notemos su declaración: "*Item dixit, quod multum desiderabat salutem animarum omnium, tam fidelium quam infidelium. Et saepe dixerat huic testi: Postquam ordinaverimus et instruxerimus Ordinem nostrum ibimus ad Cumanos, et praedicabimus eis fidem Christi, et acquiremus eos Domino*" (109). Es el plan que tenía desde el primer momento, al dispersar sus hijos el 15 de agosto de 1217, según nos refiere su primer biógrafo español Pedro Ferrando (110), y

(107) *Ibid.*, n. 39, p. 158. "Postquam Frater Iohannes Vincentius cepit praedicare revelationem sibi de fratre Dominico divinitus factam et vitam et conversationem et ipsius sanctitatem populo nuntiare, et ipse testis cum aliquibus Fratribus cepit tractare de translatione corporis praedicti Fratris Dominici, ex tunc manifeste refulsit et apparuit amplior gratia tam in Fratribus, qui eius vitam et sanctitatem praedicabant, quam etiam in populis... et plusquam centum millia hominum... ad catholicam fidem Romanae Ecclesiae per praedicationes Fratrum Praedicatorum ex corde sunt conversi". Sucedió esto en Lombardía.

(108) *Ibid.*, n. 41, p. 160.

(109) *Ibid.*, n. 43, p. 162.

(110) *Ibid.*, n. 32, p. 234. Cuando en Tolosa mandó elegir Superior en la persona de Fr. Mateo, pensaba en esto. Así escribe (Pedro Ferrando: "Hoc autem faciebat vir sanctus disponens adire terram sarracenorum et eis verbum fidei praedicare; unde etiam barbam aliquando tempore nutriebat".

confirma el V. Humberto (111), que sigue al anterior y a Constantino de Orvieto (112). El testigo *sexto*, Fr. Rodulfo, que era Rector de la Iglesia de S. Nicolás de Bolonia, cedida a la Orden y tomando él mismo el hábito, revela el mismo plan apostólico y misional de Santo Domingo (113), para quien estaban de sobra todos los honores. Firme en sus planes de fundador de una Orden de Doctores y de Apóstoles y misioneros, *no quiere nunca aceptar los obispados que se le ofrecieron*, como declaran varios de los testigos, bajo juramento, en el proceso de su canonización. Entre estos testigos figura citado un Fr. Julián de Caleruega (114).

(111) *Ibid.*, n. 34, p. 393. Coincide con Pedro Ferrando hasta en las palabras; por eso no es necesario transcribir las del V. Humberto.

(112) *Ibid.*, n. 26, p. 304-5.

(113) *Ibid.*, n. 32, p. 149-50. "Item firmiter dixit, quod desiderabat salutem omnium animarum tam christianorum quam etiam saracenorum et specialiter Cumanorum, et aliorum, *et magis erat zelator animarum, quam aliquis homo quem unquam vidit*. Et saepe dicebat, quod desiderabat ire ad Cumanos et ad alias gentes infideles".

(114) El quinto de los testigos, Fr. Juan de Navarra, español, varias veces citado, se expresa así (*Ibid.*, p. 146): "Item dixit, quod bis vel ter electus fuit in episcopum, et ipse semper remittit, volens potius cum Fratribus suis in paupertate vivere, quam aliquem episcopatum habere. Interrogatus quomodo scit hoc, respondit quia non solum de hoc communis fama erat tunc temporis inter Fratres, sed etiam apud omnes alios laicos et clericos. Interrogatus ad quos episcopatos fuit electus, respondit, ad Biterensem et Convenarum. Interrogatus, quando hoc fuit, respondit antequam intraret Ordinem Praedicatorum". El abad del Cister Pons de S. Víctor, y arcediano de Tolosa antes, bajo juramento, dice que; "audivit a Domino Fulcone bone memorie tunc Tolosano episcopo, et ab ipso Beato Dominico et etiam a multis aliis, quod archiepiscopus Auxitanus presentavit predicto Beato Dominico episcopatum conseranense, qui ad eius curam pertinebat, et ipse noluit recipere. Ad cuius instantiam opposuit excusationem de novella plantatione Praedicatorum et sanctimonialium de Pruliano, que ad ipsum spectabant". Fr. Bartolomé Clareti, cisterciense de la misma abadía que el anterior, hace idéntica declaración (*Ibid.*, p. 177-8). Estas declaraciones fueron enviadas desde Tolosa, a requerimiento del tribunal constituido en Bolonia, por orden del Papa, cuando trataba de canonizar a Santo Domingo de Guzmán. Era natural que se acudiese a Tolosa, donde había vivido tanto tiempo. Uno de ellos, Fr. Raimundo "dixit quod audivit... a Fratre Iuliano de Calaroga, quod respuit episcopatum Biterensem"... Luego se cita a "Iohan de Caleruega". *Ibid.*, p. 185. En estas dos formas imprimen aquí el nombre de Caleruega, cuna de Sto. Domingo, si se refieren a él, como es posible.

8. Nuevo e inequívoco testimonio que proporcionan las primeras obras teológicas compuestas en la Orden.— Con ser todo esto del mayor interés para conocer *los planes íntimos* del Santo español, *aún nos resta algo tan importante*, que no podemos pasarlo en silencio. Nos referimos a *las primeras obras teológicas* que salieron de la pluma de Dominicos, de esta Orden fundada por él, que será desde el primer momento y durante los siglos venideros la Orden teológica por excelencia. Es otro detalle donde se revela *el genio organizador, la visión clara y la voluntad firme* del hombre que *tiene un plan meditado*. Es algo sorprendente, maravilloso, el que tuviese tiempo para tantas cosas en sólo *cuatro años!*... Desde el 15 de agosto de 1217, en que dispersa a los 16 primeros dominicos, hasta el 6 de agosto de 1221, en que muere, realiza todo cuanto llevamos escrito, en cuanto fundador, dejando las *ocho Provincias*, que citamos, fundadas, y unos *sesenta conventos*, bien nutridos, pues así lo ordena en sus Constituciones. Pero aún le falta una cosa y de ella queremos hablar. Toda su vida y toda su obra, amén de su preparación intelectual, parece exigía, que *las primeras obras de Teología salieran de sus manos o bajo su inspiración*. La realidad fué esta, y por fortuna para todos los que admiramos al genio español, y también para España, *estas obras no se han perdido*, como se perdió la célebre *Defensa de la fe*, que sufrió la prueba del fuego, y *esas cartas de Sto. Domingo* de que hablan los testigos, aparte de otros escritos que se le atribuyen.

El P. Mandonnet, el benemérito historiador moderno, que tantas pruebas ha dado de su ciencia y de su sentido crítico, nos ofrece en un trabajo, bastante reciente, la prueba de todo. Se la agradecerán los amantes de la verdad, de la Orden Dominicana y de España. El es uno de los que con más acierto ha revuelto archivos y bibliotecas para dar con los documentos, donde se refleja la *obra personal de Santo Domingo*, haciendo resaltar cómo la Orden de Predicadores *salió perfecta de sus manos*, siendo la causa de esa unidad que no toleró resquebrajaduras y divisiones en todas las épocas. Delan-

te tenemos su trabajo sobre la "*Summa de Poenitentia Magistri Pauli presbyteri S. Nicolai*", publicado en 1935, unidos a estudios de distintos autores, en un tomo del homenaje al Dr. Grabmann, el benemérito historiador medioevalista (115). No podemos ni sintetizarlo, por no alargarnos, pero sí queremos notar lo que más interesa a nuestro propósito, advirtiendo que las pruebas del P. Mandonnet son concluyentes y definitivas.

Si no lo supiéramos por otras fuentes, nos convenceríamos de nuevo de las preocupaciones intelectuales de Santo Domingo, al fundar la Orden. Busca en las Universidades su campo de acción y sobre todo procura reclutar sabios profesores y forma a los que no lo son, enviándolos a estudiar. No contento con esto, *procura que se escriban libros*, que sirvan de orientación a los que se ocupan en el ministerio apostólico. Un protestante moderno, en un estudio sobre las *Summa Confessorum* desde el siglo XIII hasta principios del XVI, analiza de éstas 24 obras, de las cuales fueron redactadas por Dominicos 17, y de las 10, que asigna al XIII, pertenecen a los autores Dominicos ocho. Claro que no agota la materia, pues ni menciona la del Maestro Pablo de Hungría, O. P., ni el *Flos Summarum*, que es obra similar, redactada, al parecer, en colaboración, por los primeros Dominicos de Santiago de París (116). Según el P. Mandonnet tenemos *cuatro obras* similares en los primeros años de existencia de la Orden, y de éstas *se deben*, sin duda, *a inspiración de Santo Domingo tres de ellas*, y aún la *cuarta* podía incluirse, pues se debe a S. Raimundo de Peñafort. Respecto de la titulada *Flos Summarum*, que se conserva en tres manuscri-

(115) P. Mandonnet, O. P., "*La Summa de Poenitentia Magistri Pauli presbyteri S. Nicolai* (Magister Paulus de Hungria, O. P.) 1220-1221", p. 525-544, del *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*. I. Halbband. Münster i. W. 1935.

(116) *Ibid.*, p. 532. El protestante citado por el P. Mandonnet es J. Dietterle,

tos (117), debemos decir que fué escrita en colaboración por varios Dominicos, en los primeros años de existencia de Santiago de París, antes de 1221, viviendo Santo Domingo y por orden suya. Las *otras tres* se deben a tres juristas, boloñeses por su formación, que salen de Bolonia en 1221, viviendo Santo Domingo y por orden suya. Sus nombres son conocidos en la historia de la Orden: son los *Maestros Pablo de Hungría*, que fué enviado por Santo Domingo a fundar en Hungría, y fué su primer Provincial, como dijimos; el *Maestro Conrado el Teutónico*, que fué nombrado Provincial de Alemania por Santo Domingo en el Capítulo de 1221, y el *Maestro Raimundo de Peñafort*, que no era dominico en esta fecha, pero que trató con el Santo fundador y vino a España después de venir con él en la fundación del Convento de Barcelona, ingresando en 1222, en el mes de abril. No sin causa escribe el P. Mandonnet: Debe advertirse que *no puede ser efecto del azar* el que estos *cuatro Sumistas* hayan compuesto sus tratados casi al mismo tiempo: Pablo de Hungría en Bolonia; los colaboradores de Santiago de París en esta ciudad universitaria; Conrado el Teutónico en Alemania, y S. Raimundo de Peñafort en España, en Barcelona. Era *el medio* de proporcionar, de la manera más rápida, *un directorio o Manual de Confesores y Predicadores* en las *cuatro naciones* principales, donde la Orden Dominicana ejercía su apostolado y su dirección espiritual en el fuero de las conciencias (118). Es el mismo Santo Domingo con sus ordenaciones, con su ejemplo

(177) *Ibid.*, p. 532. Dos de estos Mss. están en París, *Nat. lat.* 16433 y 1643 (sig. XIII), y el otro pertenece a los *Archives de l'Aube* (Troyes) 23 (I). En el primero la obra consta de 111 folios más el 59 bis. Se compone de dos partes, como la del Maestro Pablo de Hungría, pero en orden inverso, ya que trata primero de las virtudes y los vicios y después de la Confesión. Aunque no lo ha examinado con tanta atención como las otras, cree el P. Mandonnet que esta *Summa* data de los primeros años del Convento Dominicano de Santiago de París y está escrita en colaboración, obedeciendo órdenes del mismo Santo Domingo. No se comprende, añade, que fuese compuesta después de la de S. Raimundo de Peñafort, escrita poco después de 1222, si tenemos en cuenta su traza y composición.

118) *Ibid.*, p. 533.

y con el espíritu, que infundió a sus primeros discípulos, el que hizo factible esta realidad.

Prescindiendo de la *Summa* parisiense, por sernos menos conocida y por ser anónima o en colaboración, y también de la de S. Raimundo de Peñafort, el Patrono de las Facultades de Derecho en España, con fama universal, queremos añadir algo sobre los otros dominicos, *los dos Maestros*, entre tantos, *conquistados por Santo Domingo y que reciben el hábito de sus manos*. Del Maestro Conrado el Teutónico y de su ingreso en la Orden, por las oraciones de Santo Domingo, nos hablan Constantino de Orvieto y el V. Humberto. Figuraba el Maestro Conrado en Bolonia entre los más famosos, tanto, que los Dominicos deseaban su ingreso, en su afán de acrecentar el número de Maestros y el prestigio de la Orden. Acertó a pasar por Bolonia el después obispo Alacerini o Alatrini, en misión pontificia y camino de Alemania. Era a la sazón Prior de un monasterio Cisterciense y conocía a Santo Domingo. Hablando de cosas espirituales, le confesó éste, bajo secreto, que *nada había pedido a Dios hasta entonces que no se lo hubiera concedido*. El monje cisterciense, que conocía los deseos de los Dominicos, le dijo entonces al Santo fundador: "Pide, Padre, que ingrese en la Orden el Maestro Conrado, como lo desean ardientemente todos los hermanos". Le replicó el Santo: "Has pedido una cosa difícil; pero si quieres podemos esta noche rogar al Señor por su ingreso, y confío que no quedaremos defraudados en nuestros deseos". Así lo hicieron, y por la mañana, cuando los Dominicos de Bolonia cantaban el himno de Prima, *Iam lucis orto sidere*, se presentó el Maestro Conrado, postrándose a los pies de Santo Domingo para que le vistiese con el hábito de la Orden (119). Este Maestro Conrado sería luego el Provincial de

(119) *Monum. Hist. S. P. N. Dominici*, fasc. II, p. 326. El relato lo hizo el mismo monje cisterciense, cuando ya era obispo "*per suas litteras proprioque sigillo communitas*", al ser requerido, según hace constar aquí Constantino de Orvieto, que escribe luego: "*Erat autem tunc temporis Bononiae Magister quidem Conradus Teutonicus, cuius ingressus ad Ordinem Fratres mirabiliter affectabant. Cum ergo in vigilia Assumptionis Beate Marie, vir Dei*

Alemania y el autor de la obra *Summa Confessionis*, de la cual se sirvió S. Raimundo de Peñafort al escribir la suya, entre 1222 y 1228, pero más cerca de la primera fecha en el sentir del P. Mandonnet (120).

La *Summa de Poenitentia* del Maestro Pablo de Hungría tiene más importancia para nuestro objeto, pues fué escrita a la vista de Santo Domingo, por mandato suyo seguramente, y hasta es muy probable su colaboración personal, siendo citado con su propio nombre, como una autoridad. Esta obra fué impresa más de una vez, pero se disputó sobre la personalidad de su autor. El P. Mandonnet, volviendo sobre ideas expuestas hace años (121), nos regala un estudio crítico tan completo, que lo creemos definitivo. Desde ahora nadie podrá dudar de que el *Magister Paulus*, presbitero de S. Nicolás es el mismo Maestro Pablo de Hungría, O. P., que escribió

*Dominicus cum prefato tunc Priore quem intimo diligebat affectu, secretam atque consolatoriam de divinis viteque celestis deliciis collationem haberet, familiari quadam confidentia, exigente materia, dixit ei: "Fateor tibi, Prior, quod tamen adhuc nulli unquam exposui, nec tu alteri, quamdiu vixero, revelabis, quod nunquam a Deo in hac vita aliquid petii, quod non assequeretur iuxta votum". Ille vero vehementer admirans et desiderans, quod habebant Fratres, circa conversionem supradicti Magistri Conradii Teutonicij conscius, confidenter adiecit: "Pete ergo, Pater, ut det tibi Magistrum Conradum ad Ordinem, cuius Fratres introitum tam ardentem flagitare videntur". At ipse: "Rem, inquit, Frater bone, difficilem postulasti. Si tamen volueris in hac nocte orationi mecum insistere, confido in Domino, quod nos a petitionis nostre desiderio non fraudabit". Así lo hicieron, y a la mañana, "cum cantor incipisset" Iam lucis ortu sidere, ecce lucis vere sidus novum futurus Magister Conradus subito veniens et ad pedes beati Patris Dominici se prosternens, habitum Ordinis, et instantem petiit et perseveranter accepit"... El relato del V. Humberto es idéntico (Ibid., p. 413-14). Otro célebre Maestro recibió Santo Domingo en 1220, el que luego fué cuarto General de la Orden, el V. Juan de Teutónico. Mortier, *Hist. cit.*, t. I, p. 288-300.*

(120) Mandonnet, *art. cit.*, p. 533-4.

(121) El P. Mandonnet había ya tratado este punto, aunque brevemente en su artículo "*La Théologie dans l'Ordre des Freres Prêcheurs*" para el *Dict. de Theol. Cathol.*, y en su obra "*Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre*", que hemos citado varias veces en su edición castellana. En ésta había escrito según recuerda ahora (p. 526): "*El primer Manual de Teología Moral, para el servicio de los Confesores, se escribió (entre Dominicos) bajo los mismos ojos de Santo Domingo, en 1220 y en Bolonia*".

en el Convento de Dominicos de Bolonia, cuya Iglesia tenía por titular a S. Nivolás. No podemos seguirle, pero sí anotaremos que *ya en el prólogo empieza a revelarse el autor y el destino de la obra*. Los críticos comprendieron siempre que se trataba de un autor que formaba parte de una comunidad, ya fuese de canónigos regulares o algo semejante, y que escribía para sus Hermanos. Se desorientaron al buscar esa Comunidad de S. Nicolás, errando el blanco, pues sólo los que conocen bien los orígenes de la Orden de Predicadores, saben que la *segunda Iglesia* de la Orden en Bolonia *tenía por titular a S. Nicolás*, aunque luego se llamase con el nombre del fundador, como se llama hoy (122). Localizada la Iglesia quedó personificado el *Magister Paulus*, y varios críticos ya aceptaron la tesis de P. Mandonnet, y hoy será admitida por todos (123). Que la obra se escribe poco después y respondiendo a lo ordenado en el Concilio de Letrán de 1215, se infiere del análisis del texto, donde se dice expresamente (124). Por otra parte son múltiples los documentos de la época donde se designa a los Dominicos de Bolonia con el nombre de S. Nicolás, ya solo, ya unido al de Orden de Predicadores. Esto era corriente en Bolonia, París y otras partes, como lo es hoy día, en muchos casos, y para todas las Ordenes. Es más, aparece en dichos documentos el mismo *Magister Paulus*, pues fué Prior de los Dominicos de Bolonia (125).

(122) *Ibid.*, p. 525. He aquí el Prólogo de la *Summa de Poenitentia*. "Quoniam circa confessiones animarum pericula sunt, et difficultates quandoque emergunt, ideo ad honorem Dei, beati Nicolai ac Fratrum utilitatem ac continentium salutem, tractatum brevem de confessione compilavi: sub certis titulis, singula quae circa confessionem requiruntur et incidunt, concludentes, ut facilius lector quae velit valeat invenire".

(123) *Ibid.*, p. 528. Al proponer su tesis en 1913 el P. Mandonnet fué luego aceptada por el Dr. Kuhlmann y el Dr. Pfeiffer.

(124) *Ibid.*, p. 529.

(125) *Ibid.*, p. 535-7. El P. Mandonnet cita varios documentos de 1220 y 1221, pues no escasean. Honorio III felicita el 24 de marzo de 1220 a los Magistrados y pueblo de Bolonia por su ayuda a los "*dilectos filios Fratres Ordinis Praedicatorum Sancti Nicolai Coloniensis*". En un acta del 22 de julio de 1220, el Rector de la Iglesia de S. Nicolás (recuérdese que entró luego Dominico y es el *sexto* de los testigos que citamos, al canonizar a Santo Do-

En fin, para que toda duda quede zanjada acerca de la personalidad del *Magister Paulus, presbítero de S. Nicolás*, vienen en nuestro auxilio *algunos* de los *cincuenta* manuscritos, que se conservan, y donde se designa el autor en esta forma: "*Magisteri Pauli Prioris Praedicatorum*", y en otros "*Magistri Pauli Prioris Predicatorum Summa*", "*Summa de Confessione a Magistro Paulo Sancti Nicolai predicatoris compilata*", o con títulos parecidos. Para que fuese designado, de una manera *concreta* el lugar donde escribe y *la presencia e intervención* personal del mismo Santo Domingo de Guzmán, el autor nos regala una cita de máximo interés histórico. En el cap. XIII de la *Primera Parte*, escribe: «**Item, ut dicit Prior noster Magister Dominicus**, discretus sacerdos debet considerare *modum regionis*, unde confitens est oriundus, qualiter ibi homines consueverint ieiunare, et secundum hoc ei consulere". En todas las observaciones, que acompañan a ésta, advierte Mandonnet, se revela al hombre *práctico* que conoce *diferentes regiones*, como las conocía Santo Domingo. Concluye estas observaciones con otras significativas palabras: "Haec et his similia multa debet considerare discretus sacerdos, quae magis *ore et actu* possunt fieri, quam *doceri lectione*, quia tot sunt considerationes quam homines, tot sententiae quot capita, tot diversitates considerationum quot crimina diversa" (126). En suma, la presente obra la escribió, solo o en colaboración y por encargo de Santo Domingo, el Maestro Pablo de Hungría, O. P., Prior de Bolonia en 1221, y tenía terminada la *Primera Parte* al celebrarse el *primer Capítulo General* de la Orden en Pen-

mingo), recibe una venta con estos términos: "Vendo et trado vobis Fratri Rodulfo, presbytero *Ecclesiae Sancti Nicolai de Ordine Praedicatorum*"... En otra Acta del 12 de Enero de 1221, sobre el pago de unos terrenos para nuestro Convento, aparece el mismo Pablo de Hungría, O. P., en estos términos: "*Domino Paulo* (y más abajo *Magistro Paulo*) *Priore atque Rectore Collegii sive Universitatis Ecclesiae beati Nicolai de bairda de Ordine Praedicatorum*". Santo Domingo de Guzmán aparece en otra acta el 7 de junio de 1221, con motivo ...de una compra de otro terreno, en esta forma: "*trado et transfero tibi Magistro Dominico, Priori recipienti, ad honorem Dei et Ecclesiae Sancti Nicolai de Ordine Praedicatorum*".

(126) *Ibid.*, p. 538-9.

tecostés de 1220, siendo entregada a los que vinieron con este motivo. La *Segunda Parte* estaba terminada en Pentecostés de 1221, al celebrarse el *segundo Capítulo General*, siempre bajo la presidencia de Sto. Domingo, y la obra se difundió completa por medio de los capitulares de las distintas naciones, que estuvieron presentes (127).

De todo esto se infiere cómo el Santo Fundador se preocupaba de preparar a sus hijos intelectualmente, y cómo cada convento de Dominicos era un centro de enseñanza. "La *Summa* del Maestro Pablo de Hungría, escribe el P. Mandonnet, no es sólo interesante como el primer fruto de la actividad dominicana en la literatura penitencial y moral; nos interesa particularmente para la historia de los primeros años de los Predicadores y para la historia de su fundador Santo Domingo de Guzmán. Aunque no hay razón para dudar de que la obra sea un trabajo personal de Pablo de Hungría, pues es un mismo individuo quien la escribe y lleva universalmente su nombre; sin embargo, por el hecho de invocar la autoridad de Santo Domingo, de tal modo que supone su presencia y su colaboración, nos autoriza para pensar que la redacción final es el resultado de las Conferencias tenidas en común".

Después de advertir (nota 75) que el Maestro Pablo de Hungría era sólo canonista cuando entró en la Orden, y no debía estar muy perito en materias teológicas, como sucedía con frecuencia entre canonistas, ya fuesen Maestros, añade el P. Mandonnet: "El Ms. 184 de Monte Casino lo da claramente a entender, al titularla: *Rationes Penitentiae compositae a Fratribus Predicatorum*". Es un trabajo en colaboración, como el de los Dominicos de Santiago de París, como ya mencionamos".

"La *Summa Magistri Pauli*", nos permite, por consiguiente, ver de cerca las preocupaciones intelectuales y apostóli-

(127) *Ibid.*, p. 542-4. Sobre Pablo de Hungría, enviado por Santo Domingo a su Patria como fundador, véase *Die Ungarische Dominikanerordens Provinz, von ihrer Gründung 1221 bis zur Tatarenverwüstung 1241-1242*, por el Dr. N. Pfeiffer (Zürich, 1923), p. 15-21.

cas de los Predicadores de Bolonia *en 1220 y en 1221*. Es el reflejo de sus inquietudes espirituales, y podemos añadir, sin temor a equivocarnos, *que es el reflejo de los anhelos del que era su Jefe, de Santo Domingo de Guzmán*. Es su espíritu y sus convicciones las que se reflejan, por ejemplo, en lo que se dice sobre las disposiciones y la aptitud del confesor respecto del penitente: "Adsit benevolus, paratus erigere, et secum onus portare; habeat dulcedinem in afflictione, pietatem in alterius crimine, discretionem in varietate; adiuvet confitentem leniendo, consolando, et spem promittendo, instruat operando; sit particeps laboris qui particeps vult fieri consolationis, et doceat perseverantiam".

"Se pueden descubrir en estos rasgos los mismos que atribuyen a Sto. Domingo los que declaran en el proceso de canonización, describiendo su manera de proceder, su prudencia, su caridad en sus relaciones con el prójimo, y especialmente en el ministerio con las almas. El lector no puede menos de advertir esta singular concordancia" (128).

No debe, pues, sorprendernos que el Papa se mostrase tan confiado al recomendar a todos los arzobispos y obispos del mundo a los hijos de Santo Domingo. En contacto continuo con él, sabía bien cómo los preparaba en sus conventos y con qué elementos contaba para dar a la Orden, desde el primer momento, la orientación científica y apostólica, que el fundador deseaba. Honorio III dirá, el 4 de febrero de 1221, acaso después de hablar con Santo Domingo, que los nuevos Predicadores "*totaliter deputati*" a anunciar la palabra de Dios, son "*discretos et cautos*", y, por lo mismo, les confiere la facultad de confesar por todas partes, y así deben hacerlo los Prelados a quienes se dirige (129). El Papa refle-

(128) *Ibid.*, p. 543-4). El P. Mandonnet señala otros detalles, donde se revela la intervención de Sto. Domingo, v. gr. las faltas o defectos que pueden introducirse en una comunidad de regulares.

(129) *Ibid.*, p. 530. Advierte Mandonnet que en estas y en otras palabras casi traduce el prólogo de las primitivas Constituciones de la Orden, publicadas por el P. Denifle. Son también expresiones ("*discretos et cautos*"), cogidas al Concilio de Letrán de 1215.

ja la realidad. Por su institución, por sus leyes, la Orden de Predicadores es desde el principio una Orden de “*clérigos universitarios*”, como ha dicho A. Luchair (130). El Obispo de Metz, Conrado Scharfeneck, canceller del Imperio, justificó, *el 22 de abril de 1221*, la fundación del Convento de Dominicos por su labor *apostólica y docente*, “*scientes itaque quod si in civitate Metensi aliquam eorum habet Ordo mansionem, cohabitatio ipsorum, non tantum laicis in praedicationibus, sed et clericis in sacris lectionibus, esse plurimum profuturum, exemplo Domini Pape, qui eis Rome domum contulit, et multorum archiepiscoporum ac episcoporum*” (131).

Para reflejar la vida Dominicana en los Conventos de la Orden, reproducen Quetif-Echard, tras la *Vida de Santo Domingo de Guzmán* del Bto. Jordán, el testimonio de Santiago de Vitry, obispo, en su *Historia de Occidente*, donde habla del Convento de Bolonia, *tal como lo vió él en 1222*, es decir, cuando acababa de morir el fundador. Después de hablar de otras Ordenes antiguas, nos dice: “*Est alia Regularium Canonorum Deo grata, et hominibus gratiosa congregatio extra civitatem Bononiae non longe ab ea in castris aeterni regis militantium, et eidem sub unius majoris obedientia in fervore spiritus et mentis excessu tam devote quam humiliter servientium. Hi siquidem adeo expediti post Dominum currunt, et nudi nudum sequuntur, quod omnem exteriorum curam, et temporalis possessionem a se penitus reiecerunt, omnia transitoria tanquam stercora reputantes ut Christum lucrifaciant. Sapienter enim pensantes, et prudenter attendentes quod sufficit diei malitia sua, in tantum de crastino non cogitant, quod elemosynas aliquas a fidelibus non recipiunt, nisi quantum sobriae vitae suae ad arctam necessitatem possit sufficere. Tribus in hebdomada diebus carnes si eis apponantur, non recusant, simul in refectorio manducantes et in dormitorio quiaescentes, et horas canonicas secundum B. Augustini regulam pariter in ecclesia in voce exultationis et confessio-*

(130) Mandonnet, *La crise scolastique*, etc., p. 14, donde cita a este autor moderno.

(131) *Ibid.*, p. 15.

nis Domino concinentes, immolantes Deo sacrificium laudis, et reddentes altissimo vota sua. *Ipsi autem ex numero scholarium Bononiae causa studii commorantium in unum Domino inspirante congregati, divinarum scripturarum lectiones uno eorum docente singulis diebus audiunt.* Quae autem diligenter audierint, summi Pontificis auctoritate et sanctae Romanae Ecclesiae institutione Christi *fidelibus diebus festis in praedicatione refundunt*: Canonicam regulam, et salutare regularium observantias praedicationis et doctrinae gratia decorantes, *et Praedicatorum Ordinem canonicorum Ordni conjungentes.* Haec igitur dulcis mixtura bonorum multos ad imitandum allicit et provocat et accendit, *et diebus singulis sancta et honesta Christi scholarium congregatio et numero ampliatur,* et caritate dilatatur. Attendentes enim fortes athletae Jesu Christi, quod nullum sacrificium magis placitum sit Deo quam zelus et salus animarum, et quod anima quae impingat impinguabitur, qui inebriat ipse quoque inebriatur, sumentes in vasis suis de optimis terrae fructibus et ferentes viro munera, aquas suas in plateis dividunt, et fontes eorum derivantur foras in agro Domini fructum centesimum recepturi, *unanimitè laborantes ut animas peccatorum de faucibus Leviatham extrahentes,* postquam ad scientiam crudierit multos, fulgeat tanquam stellae in perpetuas aeternitates" (132).

No debemos tampoco pasar en silencio la obra del *Maestro Moneta Cremonensis o de Cremona*. En las *Vitae Fratrum* se cuenta su cambio por la predicación del Beato Reginaldo, cuando le envió Santo Domingo en 1218 a Bolonia. Retenido fuera de la Orden, pero con el intento de ingresar, lo hace definitivamente en 1220, liquidados sus asuntos. Es posible le diese el hábito el mismo fundador, pues desde su vuelta de España y de París, en 1219, no abandona Italia, residiendo en Bolonia gran parte del tiempo, en 1220 y 1221, como dijimos. Pues bien, el "*Magister Moneta, qui tunc in Artibus* (léase Filosofía) *legens in tota Lombardia famosus erat*", escribe

(132) Quetif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, t. I, p. 24.

una obra, que parece fruto de la inspiración de Santo Domingo. El mismo recuerda, en el prólogo, *los ideales de su Padre Santo Domingo* y sus trabajos apostólicos contra los herejes, *que Moneta impugna*. Esta obra es la "*Summa contra Katharos et Valdenses* compilata a Fratre Moneta Ordinis Praedicatorum, ad fidei catholicae corroborationem et eradicationem haereticae pravitatis, *ad honorem et gloriam Iesu Christi et B. Dominici institutoris praefati Ordinis*". Estas palabras nos hacen suponer que fueron escritas después de canonizado Santo Domingo, si son de mano del autor. Echard (*Scrip. Ord. Praed.*, t. 1, p. 123) nos dice que el Manuscrito parisiense que utilizó, es de época del autor. En el prólogo nos advierte que ante la perversión de los herejes, escribe esta obra "*ex testimoniis divinis mihi gratia sua inspiratis, suffragante... instantia, de copia meritorum B. Dominici Patris mei, cuius totum fuit desiderium et conatus per se suosque filios spirituales, spretris saeculi nugis demoliri opere et sermone haeticorum dogma perversum, et beatam credulitatem fidelium adaugere: ad quod felicius consumandum, sancti Spiritus consilio fretus, PRIMUS PRIMUM PRAEDICATORUM EXCOGITAVIT ORDINEM ET EREXIT. Cuius Ordinis devictus precibus, adiutus meritis, et documentis edoctus, imbecillis athleta esse vibrare audeo gladium verbi Dei in confutationem haeresum, ad robur fidei catholicae, Ecclesiae firmamentum*".

He aquí un testimonio más de los pensamientos y planes de Santo Domingo, *que tan fuertemente prendieron en este Maestro Moneta*, pues su obra está inspirada en el deseo de responder a lo que el Santo "*por sí, y por sus hijos*", había realizado durante su vida mortal, y que, sin duda, el mismo Moneta oyó de sus labios, residiendo juntos en Bolonia. Con él se completa *esa serie de Maestros*, que enseñan y escriben y estudian más Teología y Derecho en Bolonia, en vida de Santo Domingo. Todos los conoce ya el lector. Son *Rolando de Cremona*, el futuro primer Maestro en Teología y profesor en París; *Pablo de Hungría*, el primer Provincial de su nación, nombrado por Sto. Domingo; *Claro de Sixto o Bolo-*

niense, que le nombra a la vez en 1221, primer Provincial de la Provincia Romana y futuro Penitenciario de Gregorio IX; *Conrado el Teutónico*, también Provincial en 1221 y autor de otra *Summa*; y, por fin, *Moneta de Cremona*, sin olvidar al Bto. Reginaldo y al Santo Fundador, los dos Maestros. Se puede, por lo tanto, hablar ya de una *Escuela Dominicana primitiva en Bolonia*, antes de morir Sto. Domingo.

Bolonia no olvidó nunca la predilección del Santo Español. Sus reliquias las ha custodiado como un tesoro y para evitar cualquier fraude exigían las ordenanzas una serie de requisitos que asombra, si se quería abrir la caja donde estaban depositadas, dentro del magnífico sepulcro, luego mejorado. Con motivo de la última guerra fueron trasladadas, por temor a los bombardeos, y las pudieron fotografiar sin abrir la urna, mediante rayos X. La foto comprueba que la simpática y devota Sor Cecilia, hoy Beata Cecilia, no estuvo errada en sus descripciones físicas, cuando nos lo presenta de estatura regular, rubio y agraciado, de manos largas y finas, de voz sonora y timbrada. Bolonia, que pidió, en 1233, la canonización del Santo español, uniéndose en la petición las *autoridades todas, eclesiásticas y civiles, con la Universidad*, le honra hoy *con una gran estatua* en la amplia plaza que lleva el nombre de Sto. Domingo, delante del Convento fundado por él. No ha hecho otro tanto Madrid. En cambio *en Nápoles* admiramos *otra magnífica estatua* del Santo español y ante el Convento de su nombre, y con muchos recuerdos de Santo Tomás y de nuestros Reyes españoles de la corona de Aragón.

Tras todo esto no puede dudarse del carácter *universitario y apostólico o misional de la Orden* ideada y creada por el español Santo Domingo de Guzmán. Bolonia y París serán el modelo, que *toda la Orden contemplará* al celebrarse *anualmente* los Capítulos Generales, como el Santo mandó. Así se conseguía una doble finalidad: satisfacer a las necesidades de la Iglesia, expresadas en los Concilios de Letrán, *creando por todas partes centros de enseñanza*, y a la vez se ponía al servicio de la misma Iglesia *un ejército de sabios, capaces de defender la fe, de palabra, por escrito y en las*

cátedras de las Universidades. Así la equivalencia entre *Predicador y Doctor* será efectiva (133). Los frutos se tocaron ya en vida de Santo Domingo de Guzmán y se advertirán cada vez más, *tan pronto pasaron los años indispensables y necesarios para la formación de una numerosa generación de teólogos*, de filósofos, escriturarios y apologistas. La organización *era un hecho el 6 de agosto de 1221*, al morir el Santo. Lo demás vendría por sí mismo, como frutos en sazón. Al recordar toda esta organización y los triunfos logrados, que pueden calificarse de maravillosos, por lo rápidos y brillantes, no podemos menos de confesar que *retrató bien a Santo Domingo de Guzmán* quien estampó esta rotunda afirmación, recordada por el P. Mandonnet y por otros escritores: "*Santo Domingo de Guzmán ha sido el primer Ministro de Instrucción Pública que ha tenido Europa*" (134).

(Concluirá).

FR. VENANCIO D. CARRO, O. P.

(133) El P. Mandonnet en su artículo *La crise scolaire*, etc., p. 4.

(134) Mandonnet, *Santo Domingo de Guzmán. La Idea, el hombre y la Obra*, p. 113. La frase es del Sr. Thurot, en su obra *Organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen Age*, según dice el P. Petitot, *ob. cit.*, p. 67.

Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Silas, Lucas y otros compañeros de San Pablo

El canon 108 del Código de Derecho Canónico resume la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la jerarquía eclesiástica con estas palabras: *Ex divina institutione sacra hierarchia ratione ordinis constat Episcopis, presbyteris et ministris; ratione iurisdictionis, pontificatu supremo et episcopatu subordinato; ex Ecclesiae autem institutione alii quoque gradus accessere.*

Hemos de distinguir, pues, lo mismo en la jerarquía de orden que en la de jurisdicción, o hablando con más propiedad, lo mismo en lo tocante a la potestad de orden que en lo tocante a la de jurisdicción (1) ciertos grados jerárquicos expresamente determinados por Cristo o por los Apóstoles, de institución divina, y ciertos otros, efecto de un desdoblamiento hecho posteriormente por la Iglesia, de institución eclesiástica. Hermosamente lo expone Santo Tomás: *In primitiva Ecclesia... omnia inferiora ministeria diaconis committebantur... Sed postea Ecclesia, quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diversis. Et secundum hoc dicit Magister... quod Ecclesia alios ordines sibi instituit* (2). Es claro que lo que dice Santo Tomás de la potestad de orden, aludiendo al desdoblamiento del diaconado en subdiaconado, acolitado, exorcistado, lectorado y ostiariado, igualmente debe aplicarse a la de jurisdicción, dentro de la cual distinguimos hoy, además del Pontificado supremo y del Episcopado subordinado, los vicarios generales, párrocos, etc. Excusado, por lo demás, advertir que si la Iglesia ha podido establecer nuevos grados jerárquicos desdoblando, con el mismo dere-

(1) Cf. C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné* (París, 1941): "Il y a deux pouvoirs hiérarchiques essentiellement distincts... Mais ces deux pouvoirs ne font pas deux hiérarchies... Ils sont les deux moitiés d'une unique hiérarchie" (p. 601).

(2) IV Sent., disp. 24, q. 2, a. 1.

cho, cambiadas las circunstancias, podrá, si lo cree oportuno, suprimirlos replegando.

Viniendo a nuestro caso concreto, lo que pretendemos averiguar es si Tito, Timoteo y otros compañeros del Apóstol pertenecieron a la jerarquía eclesiástica, y en qué forma. ¿Pertenecerían quizás a algún grado jerárquico de institución divina? ¿De institución eclesiástica? ¿Todavía existente, o desaparecido? Para muchos críticos modernos, fuera del campo católico, la cuestión apenas tiene sentido. La jerarquía eclesiástica, según ellos, es una institución meramente humana, que no aparece hasta bien mediado ya el siglo segundo, después de un largo período de 120 a 150 años en el que los fieles vivieron en un estado más o menos inorgánico, entregados a todas las inspiraciones de un misticismo exaltado y como hinoptizados esperando la próxima parusia. Varios factores habrían influido en ese proceso evolutivo que había de terminar con el triunfo de un cristianismo jerárquico, tal como aparece ya en la época de S. Ireneo y el Papa Victor (3). Precisamente porque en ellas se supone la existencia de la jerarquía, niegan estos críticos —al menos esa es una de las razones principales— la autenticidad de las Epístolas pastorales. No vamos en este estudio a discutir con ellos; sus argumentos se hallan suficientemente rebatidos en los modernos tratados *De Ecclesia*. Nuestra discusión no va a ser con los de fuera, sino con los de casa.

Antes —y en ese antes incluyo todo el tiempo transcurrido desde los primeros siglos de la Iglesia hasta la aparición del Protestantismo— puede decirse que nunca fué propuesta nuestra cuestión, al menos así, como cuestión. Si al comentar los libros de Escritura o al escribir sobre la iglesia primitiva se aludía a Tito, Timoteo y otros colaboradores del Apóstol, era sólo como de paso, sin preguntarse ni ponerse a dis-

(3) Cf. J. REVILLE, *Les origines de l'épiscopat* (París, 1894), p. 45; A. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit* (París, 1904), p. 60, 141; A. HARNACH, *Essence du christianisme*. Traduc. franc. 1907, p. 232-33.

cutir lo que nadie preguntaba ni discutía. Mas al surgir las disputas con los protestantes sobre el origen divino de la jerarquía, necesariamente habían de llegar salpicaduras hasta estos personajes, unidos tan estrechamente a los Apóstoles. Parecía natural buscar en ellos, y en otros como ellos, el primer eslabón de la cadena que había de unir con los Apóstoles a los obispos de todos los tiempos: serían los primeros obispos, en el sentido que hoy damos a esta palabra. Diversas razones, sin embargo, tomadas de la Escritura y de otros antiguos documentos cristianos, indujeron a ciertas reservas, y hoy es opinión común entre los autores católicos que estos compañeros y colaboradores de S. Pablo estaban sí adornados del carácter episcopal, obispos en cuanto a la potestad de orden, pero nunca, en vida del Apóstol, gozaron de potestad alguna permanente de jurisdicción. No habrían sido obispos en sentido pleno, con jurisdicción ordinaria propia, sino meros colaboradores del Apóstol, y delegados suyos en varias ocasiones con una misión temporal y concreta. Nos hallaríamos en una etapa anterior al establecimiento del episcopado monárquico-residencial, cuya existencia aparece ya claramente a principios del siglo II en las cartas de S. Ignacio, y en cuyo origen y desarrollo quizás habría influido grandemente el Apóstol S. Juan. S. Pablo, según esta manera de ver, no habría pensado en esa organización en diócesis que luego había de ser universalmente aceptada.

¿Serán necesarias estas reservas, o podremos sostener que se trata de obispos en sentido pleno, con jurisdicción ordinaria propia? He ahí el punto central de nuestro trabajo. Para su solución atenderemos sobre todo a los datos suministrados por los escritos neotestamentarios (Hechos y Epístolas), pero sin descuidar otros elementos de juicio que puedan ofrecernos los antiguos escritores eclesiásticos.

I.—Tito y Timoteo

Entramos en nuestro estudio separando del conjunto de colaboradores del Apóstol a Tito y Timoteo no porque pre-

tendamos dar a éstos más importancia que a los demás, ni porque les consideremos con categoría jerárquica especial, sino simplemente por razón de método. Tito y Timoteo son los dos colaboradores del Apóstol de quienes tenemos datos más numerosos, claros y decisivos, al menos bajo ciertos aspectos, sobre su carácter jerárquico; nuestra argumentación respecto de ellos descansa sobre base mucho más firme. En este sentido forman grupo aparte. Luego, al tratar de los demás, establecida en firme nuestra conclusión respecto de Tito y Timoteo, podremos entre otras razones emplear también el argumento *a pari*.

TIMOTEO: Seis veces le nombran los Hechos: Act. 16, 1; 17, 14, 15; 18, 5; 19, 22; 20, 4, y dieciocho las Epístolas paulinas; Rom. 16, 21; 1 Cor. 4, 17; 16, 10; 2 Cor. 1, 1, 19; Phil. 1, 1; 2, 19; Col. 1, 1; 1 Thess. 1, 1; 3, 2, 6; 2 Thess. 1, 1; 1 Tim. 1, 2, 18; 6, 20; 2 Tim. 1, 2; Philem. 1; Hebr. 13, 23. A base de estos datos podemos reconstruir bastante bien su biografía: Tomado como auxiliar por S. Pablo al llegar éste a Listra en su segunda misión apostólica (Act. 16, 2-3), Timoteo le sigue no sólo durante esta misión por Tróade-Filipos-Tesalónica-Berea-Atenas-Corinto-Efeso-Cesarea-Jerusalén-Antioquía (Act. 16, 6-18, 22), sino también durante la tercera por Antioquía-Efeso-Macedonia-Grecia-Macedonia-Tróade-Mileto-Tiro-Cesarea-Jerusalén (Act. 18, 23-21, 15). Bajo la mirada y dirección del Apóstol, también él predica el Evangelio y trabaja en la obra del Señor igual que su maestro (1 Thess. 3, 2; 1 Cor. 16, 10; 2 Cor. 1, 19); de ahí que hubiera adquirido el suficiente prestigio entre los fieles para que el Apóstol le confíe a veces importantes y delicadas misiones (1 Thess. 3, 2-3; 1 Cor. 4, 17; 16, 10-11; Phil. 2, 19-23; Act. 19, 22), y al dirigirse por escrito a las nuevas cristiandades, establecidas en estos viajes, asocie al suyo el nombre de Timoteo (1 y 2 Thess.; 2 Cor.; Col.; Philem.) No sabemos con certeza si acompañó al Apóstol durante su prisión de Cesarea, y luego durante el viaje a Roma. Pero fuera con él, o fuera más tarde, lo cierto es que con él se halla en Roma al tiempo en que fueron escritas las cartas a los Filipenses, Colosenses y Filemón (Phil.

1, 1; Col. 1, 1; Philem. 1, 1). Libre el Apóstol de su prisión romana y vuelto a Oriente, le deja en Efeso al frente de aquella iglesia (1 Tim. 1, 3), y poco después, probablemente desde Macedonia, le escribe una hermosa carta en la que, entre otras muchas que ahora no interesan para nuestro objeto, le da estas instrucciones: "Es preciso que el obispo sea irrepreensible, marido de una sola mujer, sobrio, prudente...; que los diáconos sean asimismo honorables, exentos de doblez, no dados al vino ni a torpes ganancias... Esto te escribo con la esperanza de ir a verte pronto, para que si tardo, veas por aquí cómo conviene conducirte en la casa de Dios... Aplica-te a la lección, a la exhortación y a la enseñanza. No descuides la gracia que posees, que te fué conferida en medio de buenos augurios, con la imposición de manos de los presbíteros... No seas precipitado en imponer las manos a nadie, no vengas a participar de los pecados ajenos" (1 Tim. 3, 1-15; 4, 13-14; 5, 22). Parece que "esa esperanza de ir a verle" no se realizó, quizás por haber sido encarcelado y llevado de nuevo a Roma. Lo cierto es que de nuevo está en prisión (Cf. 2 Tim. 1, 8) cuando vuelve a escribir a su fiel discípulo, repitiendo algunas de las anteriores instrucciones y añadiendo otras nuevas: "Te amonesto que hagas revivir la gracia de Dios que hay en tí por la imposición de mis manos... Lo que de mí oíste ante muchos testigos, encomiéndalo a hombres fieles, capaces de enseñar a otros... Haz obra de evangelista, cumple tu ministerio" (2 Tim. 1, 6; 2, 2; 4, 5). Y al final, entre los saludos y noticias, añade este último encargo: "Date prisa a venir a mí... antes del invierno" (4, 9, 21).

Tal es la semblanza que, a base de los datos de la Escritura, podemos presentar de Timoteo, a quien S. Pablo llama "hijo muy amado y fiel en el Señor" (1 Cor. 4, 17), "nuestro hermano y ministro en el evangelio de Cristo" (1 Thess. 3, 2), "mi colaborador" (Rom. 16, 21). Eusebio y las Constituciones Apostólicas dicen que, muerto el Apóstol, continuó siendo obispo de Efeso y que allí sufrió más tarde el martirio. Desde Eusebio es unánime la creencia entre los Padres y escritores eclesiásticos de considerarle como el primer obispo de

Efeso (4). El Martirologio Romano conmemora su fiesta, de obispo mártir, en 24 de Enero.

TITO: Doce veces aparece su nombre en las Epístolas paulinas: 2 Cor. 2, 13; 7, 6. 13. 14; 8, 6. 23; 12, 18; Gal. 2, 1. 3; 2 Tim. 4, 10; Tit. 1, 4. Los Hechos no le nombran nunca. La semblanza que a base de estos datos podemos presentar de Tito es bastante más incompleta que la de Timoteo. Por primera vez aparece en escena acompañando al Apóstol al subir éste, terminada su primera misión apostólica, de Antioquía a Jerusalén para aclarar el problema de la obligación de la Ley mosaica (Gal. 2, 1-3). Nos dice S. Pablo que no era de origen judío sino gentil (Gal. 2, 3), y parece probable que sea uno de los "fieles antioquenos" que la iglesia de aquella ciudad mandó a Jerusalén para acompañar a Pablo y Bernabé (Act. 15, 2). Luego desaparece de escena, y nada sabemos ya de él hasta cuatro o cinco años más tarde en que aparece de nuevo con S. Pablo en Efeso al principio de su tercera misión apostólica, desde donde le envía a Corinto con una misión que hemos de suponer muy delicada, pues el Apóstol se halla impaciente hasta saber el resultado (2 Cor. 2, 13; 7, 6. 13. 14). Apóstol y discípulo se encuentran en Macedonia, y desde allí le vuelve a enviar a Corinto para que lleve a cabo la colecta para los pobres de Jerusalén (2 Cor. 8, 6. 16. 17). Vuelve a desaparecer de escena, reapareciendo en Creta, años más tarde, en donde el Apóstol, libre de su prisión romana y vuelto a Oriente, le había dejado al frente de aquella iglesia (Tit. 1, 5). Poco después, probablemente desde Macedonia (1 Tim. 1, 3), S. Pablo le escribe una breve carta, muy parecida a la que también por entonces había escrito a Timoteo, y en ella le dice: "Te dejé en Creta, para que acabases de ordenar lo que faltaba y constituyeses por las ciudades presbíteros... Es preciso que el obispo sea in-

(4) EUSEB., *Hist. Eccl.*, III, 4, PG 20, 220; *Const. Apost.*, VII, 46, PG 1, 1047; CHRYSOST., *Homil. XV ad 1 Tim.*, PG 62, 9; PHOTIUS, *Biblioth.* 254, PG 104, 101; ISID. HISP., *De ortu et obitu PP.*, PL 83, 1293; NICEPH. CALLIXT., *Hist. Eccl.*, II, 34, PG 145, 844.

culpable, como administrador de Dios; no soberbio, ni iracundo, ni dado al vino, ni pendenciero, ni codicioso de torpes ganancias, sino hospitalario, amante de los buenos, modesto, justo..., que pueda exhortar con doctrina sana y arguir a los contradictores" (Tit. 1, 5-9). Termina la carta diciéndole: "Cuando mande a ti a Artemas o a Tíquico, date prisa a venir a verme a Nicópolis, porque tengo el propósito de pasar allí el invierno" (3, 12). Probabilísimamente, obedeciendo esta orden del Apóstol, allá se dirigió Tito, y desde allí fué enviado con una misión a Dalmacia (2 Tim. 4, 10).

Nada más dice la Escritura de este ilustre colaborador de S. Pablo, a quien el Apóstol se complace en llamar "hermano" (2 Cor. 2, 13), "compañero y cooperador" (2 Cor. 8, 23), "hijo mío verdadero, según la fe común" (Tit. 1, 4). En la tradición eclesiástica, a partir de Eusebio, unánimemente ha sido considerado como primer obispo de Creta, puesto allí por S. Pablo (5). El Martirologio Romano conmemora su fiesta, de obispo confesor, en 6 de Febrero.

¿Podremos, a base de estos datos que la Escritura y la tradición nos suministran, deducir algo concreto y definitivo sobre el carácter jerárquico de Tito y Timoteo? Desde luego hay algo que es claro. Comencemos por ese algo, y poco a poco nos iremos internando más.

No hay duda que Tito y Timoteo al quedar el primero en Creta y el segundo en Efeso para desempeñar las misiones a ellos confiadas por el Apóstol gozaban, en cuanto a la potestad de orden, de poderes episcopales. Podrá discutirse, y de hecho se ha discutido, sobre el alcance de las diferencias entre el obispo y el simple sacerdote. Conocidas son las frases de S. Jerónimo en esta materia, quizás demasiado atrevi-

(5) EUSEB., *Hist. Eccl.*, III, 4, PG 20, 220; *Const. Apost.*, VII, 46, PG 1, 1047; THEODORETUS, *In I Tim.* 3, 1 PG 82, 804; ISID. HISP., *De ortu et obitu PP.*, PL 83, 1293; NICEPH. CALIXT., *Hist. Eccl.*, II, 34, PG 145, 844. He aquí las palabras de este último, el monje e historiador bizantino que tanto se afanó en recoger y ordenar las antiguas tradiciones cristianas: "...priorem ad Timotheum scripsit epistolam, quem episcopum antea Ephesi constituerat... etiam Tito ...quem antehac insulae Cretae episcopum ordinatum, ibi reliquerat".

das (6). Pero hay una diferencia esencial, específica, piedra de toque, que nadie ha discutido; y es que el obispo puede ordenar nuevos sacerdotes, y el simple sacerdote, no. Pues bien, Tito y Timoteo pueden ordenar nuevos sacerdotes; de lo contrario estarían fuera de lugar todas esas instrucciones que a ellos dirige el Apóstol sobre las cualidades de los que han de ser promovidos a "presbíteros-obispos" (7). Además expresamente dice a Tito que le dejó en Creta a fin de que ultimase lo que faltaba y "constituyese por las ciudades presbíteros" (Tit. 1, 5). Y a Timoteo le encarga que no sea precipitado en "imponer las manos a nadie" (1 Tim. 5, 22). No hay duda, pues, de su carácter episcopal en cuanto a la potestad de orden.

No es ya tan clara una segunda cuestión: ¿cuándo recibieron esa potestad de orden? Los argumentos aducidos valen sí para el tiempo en que fueron escritas las Pastorales, es decir, al final ya de la vida del Apóstol, fuera del marco histórico presentado por los Hechos. Pero ¿y antes? ¿Tendrían ya carácter episcopal Tito y Timoteo cuando acompañaban a S. Pablo en las grandes misiones apostólicas anteriores a su prisión romana? Por más que busquemos no encontraremos texto alguno en la Escritura, donde podamos agarrarnos con seguridad. Verdad es que en la frase de S. Pablo a Timoteo: "haz revivir la gracia de Dios que hay en tí por la imposición de mis manos" (2 Tim. 1, 6; cf. 1 Tim. 4, 14) parece aludirse a la consagración episcopal, y no a la sacerdotal simplemente, pues va dirigida a quien, por entonces al menos, era ya obispo; pero, aun en ese supuesto, en ninguna parte se nos dice cuándo había tenido lugar esa "imposición

(6) Cfr. *Epist. ad Evang.* PL 22, 1193-94; In Tit. 1, 5 PL 26, 562-63.

(7) Dejamos así los términos sin detenernos a precisar si se trata de simples sacerdotes o de obispos o de unos y otros. Cada una de las tres hipótesis ha tenido sus defensores. Hoy va prevaleciendo la opinión de que en los Hechos y Epístolas lo mismo bajo el nombre de "obispo" que bajo el de "presbítero" son designados únicamente los sacerdotes o jerarquía de 2.º grado. Ni parece constituya dificultad la aplicación que de Act. 20, 28 hizo el Concilio Tridentino en la Sesión XXIII, c. 4, tratando de los obispos. Cfr. T. ZAPENA, *Miscelánea "Comillas"*, I (1943), p. 11-24.

de manos". Lo mismo pudo haber sido al separarse del Apóstol para quedar al frente de la iglesia de Efeso, que haber sido bastante tiempo antes. De la frase de la Escritura no podemos deducir nada. Tampoco vale recurrir a la tradición en busca de luz. En los escritores eclesiásticos se habla sí de Tito y Timoteo como obispos, pero nunca nos dicen cuándo comenzaron a serlo. Quizás pudiéramos encontrar un punto de apoyo comparando la misión de Creta y Efeso con las anteriormente desempeñadas en Tesalónica, Corinto o Filipos. Es en esa comparación, como veremos más adelante, donde tratan de apoyarse, más o menos abiertamente, muchos autores modernos para negar a Tito y Timoteo su carácter de obispos con potestad ordinaria, haciéndoles meros delegados del Apóstol. La argumentación podría resumirse así: En la misión de Creta y Efeso gozan de poderes episcopales: luego es de suponer que también en aquéllas; en aquéllas son meros delegados: luego es de suponer que también en ésta. Salta a la vista que la legitimidad de esta argumentación tiene un fundamento bastante endeble. Necesitamos suponer que la misión de Creta y Efeso no es ninguna especial, sino una de tantas como antes habían desempeñado; en cuya hipótesis únicamente tendremos algún derecho a trasladar a aquellas anteriores lo que en realidad sólo consta para otra de tiempo muy posterior. ¿Hay razón alguna sólida que nos autorize a hacer esta suposición? Creemos que no (cf. p. 94) y que, por tanto, tampoco de la comparación entre la misión de Creta y Efeso y las anteriormente desempeñadas en Tesalónica, Corinto o Filipos parece poderse probar nada.

Supuesto su carácter episcopal en cuanto a la potestad de orden, pasemos a la potestad de jurisdicción. Es aquí donde se halla la dificultad principal y donde tendremos necesidad de extendernos un poco más. Ante todo hagamos constar un hecho: Tito y Timoteo, en Creta y Efeso respectivamente, gozaban de amplios poderes jurisdiccionales para organizar las comunidades cristianas, velar por la pureza de la doctrina y enseñar con plena autoridad: 1 Tim. 1, 3; 3, 1-15; 4, 11-13; 5, 1-6, 2; 2 Tim. 2, 14; 4, 2-5; Tit. 1, 5; 2, 2-10. 15;

3, 9-10; poderés que en nada parecen inferiores a los que hoy solemos llamar *episcopales*. De esto no cabe dudar. La dificultad empieza al pretender determinar y especificar la naturaleza de esos poderes. Para muchos —tal es la opinión hoy corriente— no se trata de potestad alguna permanente y mucho menos de esa que en lenguaje canónico suele llamarse *ordinaria*, que va aneja al oficio y reside en determinada persona en virtud de su carácter e investidura (cf. can. 197 y 329), sino de potestad meramente delegada con carácter temporal. En las iglesias fundadas por S. Pablo —dicen— no hay más que una inmensa diócesis, y él es el único pastor: quien determina auténticamente la doctrina que se ha de creer, quien impone preceptos, quien castiga a los rebeldes, quien interviene con plena autoridad, siempre que lo cree oportuno, en el régimen y gobierno de cada una de las iglesias. Basta leer con detención sus epístolas y no quedará duda alguna de ello. Si para el gobierno de esta inmensa diócesis se vale con frecuencia de colaboradores, éstos no son sino visitadores o delegados suyos, parecidos a los periodontas de tiempos posteriores, adornados, si se quiere, del carácter episcopal, pero con potestad meramente delegada, y esto no a título permanente sino con carácter transitorio, dispuestos a dejar su puesto y sus funciones a la primera señal del Apóstol. Tito y Timoteo en Creta y Efeso, lo mismo que antes en Tesalónica, Corinto o Filipos, son dos de esos colaboradores. Su potestad no fué nunca la potestad ordinaria de un obispo residencial, sino la de un delegado del Apóstol que le sustituye *ad tempus* con una misión determinada y concreta. A lo sumo podremos decir que son obispos ambulantes, coadjutores del Apóstol (8).

(8) Cf. A. MICHIELS, *L'origine de l'Épiscopat* (Louvain, 1900); *Dict. apol. de la Foi cath.*, I, *evêques*, col. 1761-62; P. BATIFFOL, *L'Eglise haissante et le Catholicisme* (Paris, 1909); F. PRAT, *La Théologie de St. Paul* (Paris, 1934), I, p. 407-20; II, p. 362-73; *Dict. Théol. cath.*, V, *evêques*, c. 1656-1701; L. MARCHAL, *Dict. Bible. Supplement*, II, *evêques*, c. 1324-31; S. ROSADINI, *Inst. Introd. in Libros N. T.* (Romae, 1929), p. 238. Mucho tiempo antes había ya escrito Salmerón, hablando de Tito: "Idoneus est a Pavlo iudicatus,

Concretando más, resume así el P. Prat las razones para negar a Tito y Timoteo carácter de obispos residenciales con potestad ordinaria: Tito y Timoteo “no son obispos en el sentido monárquico de la palabra (pastor supremo en una diócesis), pues no tienen diócesis alguna que gobernar. Las diócesis primitivas coincidían prácticamente con la ciudad griega, que comprendía además de la ciudad propiamente dicha con sus suburbios, un territorio de corta extensión. Hubo obispos de Efeso, de Esmirna, de Pérgamo... y de localidades mucho más pequeñas; pero no hubo jamás, al menos en Oriente, obispos encargados de provincias enteras. Sin embargo, es la isla de Creta, sin ninguna limitación más, la que se confía a Tito, debiendo establecer presbíteros en *cada ciudad*... También la jurisdicción de Timoteo sobrepasa la ciudad de Efeso con sus alrededores inmediatos, pues Pablo al dejarle allí para un tiempo que supone ha de ser corto le confía la misión de ordenar presbíteros y diáconos: misión poco urgente y poco necesaria, si sólo se tratase de la pequeña comunidad cristiana de una sola ciudad...” Hay además —prosigue el P. Prat— otro punto por el que Tito y Timoteo se distinguen de los obispos residenciales y autónomos. Y es que “ellos no poseen autoridad propia, y la delegada que poseen no la poseen a título permanente. Sustituyen a Pablo durante su ausencia con un mandato bien determinado y concreto: procurar dignos ministros a las iglesias, velar por el buen orden y tapar la boca a los doctores imprudentes (1 Tim. 1, 3; Tit. 1, 5). Este mandato no es sino para un tiempo relativamente corto; Tito ni siquiera esperará hasta el retorno del Apóstol, pues tiene la orden formal de unirse a su maestro, cuando Tíquico o Artemas vengan a revelarle (Tit. 3, 12). De hecho al año siguiente (2 Tim. 4, 10) le vemos partir para Dalmacia” (9).

qui magnae huius insulae (Creta) praeficeretur quasi archiepiscopus... Non maiore ulla auctoritate praeditus quam Paulus, quia nulla erat, sed ipsa eadem, quam ille *ad tempus*, dum constitueret ecclesiam Cretensium, Tito reliquerat” (*Disp. in Epist. divi Pauli*, Madrid, 1602, III, p. 283-285).

(9) *La Théologie de St. Paul*, I, p. 391-92.

Dos son, pues, las razones fundamentales para negar a Tito y Timoteo su carácter de obispos de Creta y Efeso con potestad ordinaria de jurisdicción: que los territorios a ellos confiados son muy extensos, siendo así que las diócesis primitivas eran de corta extensión; y que sus poderes son meramente delegados para una misión determinada y por un tiempo relativamente corto. Examinemos estas razones. No creo que sean tan concluyentes como muchos hoy parecen suponerlas. Comenzando por la segunda, que parece la más fuerte, me permito hacer una sencilla observación. Supongamos que el Papa en un viaje apostólico por tierras de escaso número de cristianos, nombra obispo residencial a uno de sus colaboradores y acompañantes, con todos los derechos y obligaciones que tal nombramiento lleva consigo. Pregunto: ¿tendrían sentido, en una carta que le escribiese después de volver a Roma, las frases que S. Pablo escribe a Tito y Timoteo? Creemos que sí. Pues S. Pablo, en virtud de su autoridad de Apóstol, estaba prácticamente en el mismo caso respecto de las iglesias por él fundadas. Nunca un Apóstol, nombrara delegados o nombrara obispos con potestad ordinaria, quedaba privado de esa potestad superior y supraepiscopal que sobre todas las iglesias por él fundadas había adquirido.

Ni se diga que las frases de S. Pablo en 1 Tim. 1, 3 y Tit. 3, 5 indican que se trataba sólo de una misión temporal "con un mandato bien determinado y concreto". La lectura atenta de las cartas pastorales demuestra que la misión confiada a Tito y Timoteo es tan amplia como puede serlo la de cualquier obispo residencial de nuestros días. En esas frases aludirá el Apóstol, si se quiere, a la necesidad más saliente, o al abuso que sobre todo deben combatir; mas sería absurdo pensar que su misión deba restringirse a eso, y que sólo para eso tenían poderes del Apóstol. A Timoteo escribe que le dejó en Efeso para que "requiriese a algunos que no enseñasen doctrinas extrañas, ni se ocupasen en fábulas y genealogías inacabables" (1 Tim. 1, 3); y sin embargo, en la misma carta, claramente supone que su misión es mucho más amplia, pues poco después le da instrucciones sobre las cualidades de los

que han de ser promovidos a presbíteros y a diáconos. Tampoco aparece por ningún lado que la misión de Creta y Efeso haya de ser “para un tiempo relativamente corto”. Verdad es que a Timoteo le llama a Roma (2 Tim. 4, 9), y por tanto había de dejar la iglesia de Efeso. Pero ¿quiere eso decir que la separación fuera definitiva? No hay prueba alguna. La tradición le consideró siempre como obispo de Efeso hasta su muerte y no vemos razón para separarnos de ella. En cuanto a Tito, es cierto que fué enviado con una misión a Dalmacia (2 Tim. 4, 10), pero, repetimos la misma pregunta: ¿fué definitiva su separación de Creta, o sólo mientras desempeñaba esa misión en Dalmacia, que quizás por lo delicada obligó al Apóstol a servirse de su fiel discípulo, mandándole mientras tanto como suplente a Artemas o a Tíquico? Tampoco vemos razón para separarnos de la tradición, que siempre le ha considerado como obispo de Creta, y no de Dalmacia o de otra parte. Ni vale buscar apoyo en las misiones anteriormente desempeñadas en Tesalónica, Corinto o Filipos. No hay duda que entonces se trataba de una misión temporal, y Tito y Timoteo actuaban como meros delegados del Apóstol. Pero eran otras las circunstancias. Ahora no son aquellos tiempos primeros en que el campo era aún reducido: estamos al final de la vida del Apóstol, después de haber evangelizado gran parte de Asia, de Europa, probablemente también de nuestra España. No basta ya pensar en delegados para cada caso y necesidad. Tanto más, que él puede faltar. “Cuanto a mí —escribe a Timoteo, como despidiéndose de la vida— a punto estoy de derramarme en libación, siendo ya inminente el tiempo de mi partida. He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe. Ya me está preparada la corona de la justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez” (2 Tim. 4, 6-8). Es lógico suponer que también S. Pablo, igual que San Juan y que los demás Apóstoles, pensara en algo estable, completando cada cristiandad con todos los elementos necesarios para su futuro desarrollo. Decir que sus discípulos, que tanto habían trabajado con él en la evangelización y organización de las igle-

sias, habían de quedar, a su muerte, sin jurisdicción alguna sobre esas iglesias o con una jurisdicción promiscua de todos en todas, nos parece muy poco conforme a la mente previsorá y organizadora del Apóstol. Más natural parece que a cada uno señalara alguna parcela de ese inmenso campo conquistado para Cristo. Y eso que parece más natural es precisamente lo que afirmamos, fundados en los datos que nos suministran las Epístolas pastorales, de Tito y Timoteo en Creta y Efeso.

En cuanto a la otra razón alegada por el P. Prat, no creo necesario insistir mucho. El mismo Prat reconoce que hay textos y documentos que parecen serle contrarios (10). Fijándonos sólo en las iglesias de Oriente, aduciremos algunos. S. Ignacio, a principios del siglo II, se llama a sí mismo obispo de la "iglesia de Siria" (11). Decir que era *un* obispo de Siria, y no más bien *el* obispo de Siria, es violentar la interpretación del texto. Nada hay, por otra parte, que nos impida admitir que toda Siria formaba entonces una vasta diócesis. De la iglesia alejandrina dice Michiels: "Beaucoup d'indices et de termoignages font croire que jusqu'au III siècle Alexandrie fut le seul siège épiscopal de toute l'Egypte" (12). También las iglesias judío-cristianas, según el testimonio de Eusebio, estuvieron todas sometidas a un solo obispo hasta la catástrofe judía de tiempos de Adriano (13). Tenemos además un testimonio de Teodoro Mopsuesteno, en que no sólo se afirma que las diócesis primitivas eran muy extensas, sino que expresamente se hace aplicación al caso de Tito y Timoteo. Dice: "Los que gozaban del poder de conferir órdenes, que ahora llamamos obispos, no estando constituidos sobre una sola iglesia sino sobre toda una provincia, se llamaban entonces apóstoles... como Timoteo en toda la provincia de Asia y Tito en toda Creta" (14). Dejando a un lado la cues-

(10) *Dict. Théol. cath.*, V, *evêques*, c. 1689.

(11) *Eph.* XXI, 2; *Magn.* XIV; *Trall.* XIII, 1; *Rom.* IX, 2.

(12) *Dict. apol. Foi cath.*, I, *evêques*, c. 1777.

(13) *Hist. Eccl.*, IV, 5, PG 20, 309.

(14) *Comm. in I Tim.* 3, 8. El texto publicado por Swete (Cambridge, 1882), puede leerse en *Dict. Theol. cath.*, V, *evêques*, col. 1689-90.

ción del nombre, de interés más secundario, fijémonos en el hecho: "estaban constituidos sobre toda una provincia". ¿No podríamos ver aquí —se trata sólo de una hipótesis nuestra— una diferencia entre la organización eclesíastica de S. Juan y la de S. Pablo? Parece cierto, en efecto, según el testimonio de S. Ireneo (15), que S. Juan llegó a Efeso poco después de la muerte de S. Pablo, quedando, como es natural, todas aquellas regiones bajo su apostólica jurisdicción. La organización eclesíastica de S. Juan, en diócesis pequeñas, como parece ya suponerse en el Apocalipsis y más claramente a principios del siglo II en las cartas de S. Ignacio, sería la que prevaleció; pero ¿por qué no admitir una organización anterior paulina, en provincias enteras, como parece indicar el testimonio del Mopsuesteno? Repelimos, una vez más, que no vemos razón alguna para negar a Tito y Timoteo su carácter de obispos residenciales de Creta y Efeso.

Réstanos añadir unas palabras sobre dos documentos de la primitiva iglesia, que parecen contradecir nuestra conclusión: la *Didaché* (s. I) y el *Pastor de Hermas* (s. II). Como superiores o dirigentes de los fieles, aparecen en estos documentos los apóstoles, profetas, doctores, obispos, presbíteros y diáconos (16). Parece que los términos de "obispo" y de "presbítero" siguen designando únicamente, como en los Hechos y Epístolas, el 2.º grado de la jerarquía. El verdadero obispo en el sentido actual de la palabra habríamos de buscarle entre los apóstoles, profetas o doctores. Pues bien, lo mismo los apóstoles que los profetas y doctores no aparecen con residencia fija en una iglesia determinada, sino más bien como misioneros ambulantes (17). Por ningún lado hay huellas de episcopado residencial. Hablar, por tanto, de Tito y Timoteo como de obispos residenciales de Creta y Efeso en

(15) *Haer.* II, 22, PG 7, 785.

(16) *Did.* X, 7; XI, 2, 5; XIII, 3; XV, 1.—*Past. Herm.* Vis. II, 4, 3; III, 5, 1; Sim. IX, 15, 4; 16, 5; 17, 1; 25, 2; 26, 2; 27, 1.

(17) Al apóstol no permite la *Didaché* que se dé hospitalidad más de dos días; los profetas y doctores pueden ser hospedados durante tres días y, si lo prefieren, pueden fijar su residencia en aquella comunidad (XI-XIII).

tiempos ya de S. Pablo, es suponer la existencia de una institución que todavía no había nacido bastantes años más tarde.

Reconocemos la dificultad; pero advertimos que esta dificultad no afecta sólo al episcopado residencial o no residencial de Tito y Timoteo en Creta y Efeso, sino que es mucho más general. Diga lo que quiera la *Didaché* y el *Pastor de Hermas*, siempre tendremos el hecho cierto de que en los primeros años del siglo II, conforme atestiguan las cartas de S. Ignacio, existía el episcopado residencial-monárquico, y no hay indicio alguno de que fuese una institución recién establecida (18). A no ser, pues, que neguemos la autenticidad de esas cartas, nos encontraremos con la misma dificultad. Lo de Tito y Timoteo es sólo un caso más. Creemos que la solución no está en que admitamos o rechazemos el episcopado residencial de Tito y Timoteo, sino que ha de buscarse en otra parte. Téngase en cuenta la escasez de datos con que tenemos que reconstruir la historia de la iglesia primitiva, y no nos extrañará que a veces no sepamos cómo unir una noticia con otra, que nos viene de otra fuente. Tanto más que en aquellos albores del cristianismo no hemos de buscar una uniformidad tan absoluta en las diversas regiones, como si ya existiera un código de Derecho canónico bien detallado, obligatorio para todas las iglesias. A mayor abundamiento pudiéramos aún añadir que tampoco Tito y Timoteo tenían necesariamente residencia fija en una iglesia determinada; diríamos que eran, bajo este aspecto, algo así como "*provinciales*" en las órdenes religiosas. Sería más tarde, ante el peligro de las herejías o por otras causas que hoy ignoramos, cuando se pensó en una residencia más fija y en un acercamiento mayor del pastor a sus ovejas, dividiendo aquel extenso territorio en parcelas más pequeñas y elevando al primer grado de la jerarquía a uno de los superiores locales o "presbíteros-obispos". No tenemos inconveniente en admitir—ni ello se opone en modo alguno al episcopado residencial

(18) *Eph.* I, 3; VI, 1; *Trall.* I, 1; *Magn.* II.

de Tito y Timoteo en Creta y Efeso— que en todo este proceso influyera grandemente el Apóstol S. Juan.

II.— Silas, Lucas, Marcos....

No son sólo Tito y Timoteo. Conocemos también los nombres de otros muchos colaboradores de S. Pablo: Erasto (Act. 19, 22; 2 Tim. 4, 10), Aristarco (Act. 19, 29; 20, 4; 27, 2; Col. 4, 10-11; Philem. 24), Trófimo (Act. 20, 4; 21, 29; 2 Tim. 4, 20), Arlemas (Tit. 3, 12), Tíquico (Act. 20, 4; Eph. 6, 21; Col. 4, 7; Tit. 3, 12; 2 Tim. 4, 12), Crescente (2 Tim. 4, 10), Demas (Col. 4, 14; Philem. 24; 2 Tim. 4, 10), Epafras (Col. 1, 7; 4, 12; Philem. 23), Epafrodito (Phil. 2, 25; 4, 18), Clemente (Phil. 4, 3), Arquipo (Col. 4, 17; Philem. 2) y, sobre todo, Silas, Lucas y Marcos, de cuya actuación al lado del Apóstol tenemos datos más concretos.

SILAS: Doce veces le nombran los Hechos Act. 15, 22. 27. 32. 40; 16, 19. 25. 29; 17, 4. 10. 14. 15; 18, 5. Parece cierto —tal es la sentencia hoy comúnmente admitida— que este Silas de los Hechos ha de identificarse con el Silvano (latiniización de Silas) nombrado tres veces por S. Pablo (1-2 Thess. 1, 1; 2 Cor. 1, 19) y una por S. Pedro (1 Petr. 5, 12).

Personaje principal "*vir primus*" entre los hermanos de la iglesia de Jerusalén (Act. 15, 22), no sabemos cuándo ni cómo había tenido lugar su conversión. Sabemos sí que además de "varón principal" era "profeta" (Act. 15, 32). Los Apóstoles le envían a Antioquía junto con Judas Barsabas para que acompañen a Pablo y Bernabé y hagan saber a los fieles las condiciones con que debían ser admitidos en la Iglesia los gentiles (Act. 15, 22-32). Cumplida su misión, Judas vuelve a Jerusalén; pero Silas "decidió permanecer en Antioquía", y poco después, a raíz del incidente entre Pablo y Bernabé a causa de Juan Marcos, es tomado por Pablo como compañero de misión, recorriendo con él las iglesias de Asia Menor (Act. 15, 40). Aunque en esta misión aparece siempre Pablo como el principal (Act. 16, 9. 18. 36; 17, 2. 15; 18, 5), también Silas predica, exhorta, organiza... (Act. 16, 13. 19. 29; 17, 4-5); de ahí que al escribir más tarde S. Pablo a los

fieles de Tesalónica y de Corinto, iglesias que habían sido fundadas entonces en compañía de Silas, no se olvide de aludir a este fiel colaborador (1-2 Thess. 1, 1; 2 Cor. 1, 19). De su actuación posterior nada sabemos con certeza; queda sólo una noticia solitaria, que nos da S. Pedro, cuando escribiendo a los fieles del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, dice: "Por Silvano, a quien tengo por hermano fiel para con vosotros, os escribo brevemente..." (1 Petr. 5, 12). Quizás su actuación tuviera como principal escenario esas regiones; la tradición nos deja sin resolver este punto oscuro, pues apenas añade dato alguno a los que ya conocemos por la Escritura. Los Griegos distinguen entre Silas y Silvano, y hacen al primero obispo de Corinto, y al segundo, de Tesalónica; pero de cierto no sabemos nada.

LUCAS: Tres veces le nombra S. Pablo en sus cartas: Col. 4, 14; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11. En los Hechos —que, como sabemos, fueron escritos por él— nunca aparece explícitamente su nombre; pero sí implícitamente en todos aquellos pasajes (*Wirstücke* de los alemanes) en que habla en primera persona de plural: Act. 16, 10-17; 20, 5-15; 21, 1-18; 27, 1-28, 16.

Unese al Apóstol al pasar éste por Tróade en su segunda misión apostólica (Act. 16, 8-11), sin que sepamos nada de su vida y actuación anterior (19). Ciertamente era médico (Col. 4, 14), y parece que de origen gentil, como Epafras y como Demas (Col. 4, 10-14). Acompaña al Apóstol hasta Filipos, quedándose, a lo que parece, en esta ciudad, pues la narración deja la primera persona hasta que vuelve a pasar el Apóstol por Filipos en su tercera misión apostólica (Act. 20, 5-6). Desde este momento parece haberse unido definitivamente a Pablo, pues con él embarca para Roma (Act. 27, 2), con él está cuando escribe las cartas a los Colosenses y a Filemón (Col. 4, 14; Philem. 24) y con él también, en la se-

(19) De ser auténtica la variante del texto Occidental en Act. 11, 28: "...congregatis autem nobis, surgens unus ex illis nomine Agabus...", tendríamos que contar a Lucas entre los fieles de la iglesia de Antioquía. Eusebio le hace de origen antioqueno: *Hist. Eccl.*, III, 4, PG 20, 220.

gunda cautividad, cuando escribe a Timoteo (2 Tim. 4, 11). De su prolongada estancia en Filipos quieren deducir algunos que fué el organizador de aquella iglesia; pero no tenemos pruebas claras. De tal modo se oculta entre los del grupo que siguen al Apóstol, que el dato más concreto para juzgar de sus actividades apostólicas es aquella frase genérica de la Epístola a Filemón: "Lucas, mi colaborador" (v. 24). En la tradición apenas se añade dato alguno que pudiera darnos luz para juzgar de su carácter jerárquico; las noticias son inciertas y a veces hasta contradictorias. S. Epifanio dice que evangelizó Italia, Galia, Dalmacia y Macedonia (20); Simeón Metafr., que evangelizó el Egipto Superior (21); S. Isidoro, que murió en Bitinia (22).

MARCOS: Seis veces le nombran los Hechos, unas con el nombre de Juan, otras con el de Marcos, y otras con el de Juan por sobrenombre Marcos: Act. 12, 12. 25; 13, 5. 13; 15, 37. 39. No parece haber duda de que este Juan Marcos ha de identificarse con el Marcos *consobrinus Barnabae* nombrado tres veces en las Epístolas de S. Pablo (Col. 4, 10; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11) y con el Marcos *filius meus*, de que habla S. Pedro (1 Petr. 5, 13).

De origen judío, vivía en Jerusalén, donde su madre tenía una amplia casa, lugar de reunión para los cristianos (Act. 12, 12). De Jerusalén es llevado a Antioquía por Pablo y Bernabé, a quienes acompaña luego en su misión apostólica por Chipre en calidad de auxiliar (Act. 13, 5); mas al dejar los dos misioneros a Chipre y pasar al Asia Menor, Marcos se separa de ellos y vuelve a Jerusalén (Act. 13, 13); cosa que no debió ser muy del agrado de Pablo, pues años más tarde, al ir a comenzar la segunda misión apostólica, Pablo, contra el parecer de Bernabé, no quiere llevar consigo a Marcos, y al no lograr ponerse de acuerdo, toma por compañero a Silas y marcha a visitar las iglesias del Asia Menor, mientras que Bernabé toman-

(20) *Haer.* 51, 11, PG 41, 907.

(21) *Vita S. Lucae* 7, PG 115, 1136.

(22) *De ortu et obitu.* PP, PL 83, 1293.

do a Marcos embarca para Chipre (Act. 15, 36-40). Más tarde de nuevo aparece con S. Pablo, hallándose éste en Roma, y es contado entre sus colaboradores junto con Aristarco, Demas, Lucas y Jesús el Justo (Col. 4, 10-11; Philem. 24). También S. Pedro en su primera carta, escrita por este tiempo desde Roma, manda saludos de Marcos (5, 13). Después, no sabemos precisamente cuándo, vuelve a Oriente; el hecho es que en la segunda carta de S. Pablo a Timoteo, a la sazón en Efeso, le dice: "A Marcos tómallo y tráelo contigo, que me es muy útil para el ministerio" (4, 11). La tradición eclesiástica, a partir de Eusebio, le ha considerado como el fundador de la iglesia de Alejandría (23).

Esto supuesto, hagamos ya la misma pregunta que hicimos antes respecto de Tito y Timoteo: ¿podremos, a base de estos datos, deducir algo concreto sobre el carácter jerárquico de estos colaboradores de S. Pablo? Desde luego que aquí no contamos con un dato claro, decisivo, en que poder apoyarnos, como teníamos al tratar de Tito y Timoteo, gracias a las Epístolas Pastorales. Sin embargo, no faltan algunos textos dignos de ser tomados en consideración, sobre todo respecto de Silas, Ártemas y Tíquico. Veamos.

Silas es llamado en los Hechos "*vir primus*" y "profeta" (Act. 15, 22, 32). El término "*egoumenos*" que la Vulgata traduce "*vir primus*" lo encontramos también en Hebreos 13, 7. 17. 24 (la Vulgata aquí traduce "*praepositus*") para designar, evidentemente, un superior eclesiástico; y no un superior eclesiástico con este o aquel grado en la jerarquía, sino simplemente un superior, en sentido genérico. Al decir, por ejemplo, "*salutate omnes praepositos vestros et omnes sanctos*" (Hebr. 13, 24), es claro que se pretende incluir a todos, superiores y fieles, toda la iglesia. En el mismo sentido genérico parece que lo usa también S. Clemente Romano en la epístola que, a finales del siglo primero, escribió a la iglesia de Corinto (Cor. 1, 3; 21, 6). Silas, pues, sería no un simple fiel,

(23) EUSEB., *Hist. Eccl.*, II, 16, PG 20, 173. 206; S. EPIPH., *Haer.* 51, 6, PG 41, 900; S. HIERON., *De vir. ill.* 8, PL 23, 654; NICEPH. CALLIXT., *Hist. Eccl.*, II, 15 PG 145, 792.

sino un “*superior*” en la iglesia de Jerusalén. No es fácil precisar más. Ciertamente que los “*superiores*” de las primitivas comunidades cristianas eran, concretamente, los “presbíteros-obispos” (cf. Act. 11, 30; 14, 23; 20, 17-38; 1 Tim. 3, 1-16; Tit. 1, 5-9; Iac. 5, 14-17). Pero además de los presbíteros-obispos, estaban también los diáconos, y aun otros que probablemente no eran ni lo uno ni lo otro (cf. Rom. 12, 8; 1 Thess. 5, 12), si bien por tener a su cargo la dirección de algún ministerio particular podían considerarse como “*superiores*” respecto de los simples fieles.

Tampoco del término “profeta” podemos deducir gran cosa. El “profeta” —unido al cual aparece con mucha frecuencia otro nombre, el “doctor”— era un personaje dotado de un carisma especial para exhortar y enseñar (cf. Act. 11, 27; 15, 32; 21, 11; Rom. 12, 6-7; 1 Cor. 12, 28; 14, 3; Eph. 4, 11). Aunque no todo “profeta” gozaba de poderes sagrados (cf. Act. 21, 9; 1 Cor. 14, 29-31), no hay duda que algunos, incorporados a la jerarquía, gozaban de tales poderes (cf. Act. 13, 2-3). También en la *Didaché* se habla de “profetas” y se les considera, a lo que parece, con grado jerárquico superior al de los “presbíteros-obispos” (X, 7; XIII, 3; XV, 1). En cuanto a Silas no es fácil saber a qué atenernos. Parece más probable, atendiendo a lo que conocemos de su actuación (Act. 15, 22-33), que no era simplemente profeta, sino que gozaba de poderes sagrados. Precisar más no es posible. Suele decirse que fué tomado por Pablo en sustitución de Bernabé, y que gozando Bernabé de poderes episcopales (cf. Act. 14, 23: “constituían presbíteros en cada iglesia por la imposición de las manos”), ha de presumirse que también Silas. No negamos cierta apariencia suasoria al razonamiento, pero en realidad no logra sacarnos de dudas. La razón es muy sencilla: la sustitución de Bernabé por Silas es sólo parcial y, por tanto, no es lícito colegir los poderes de Silas de los de Bernabé. Bernabé forma categoría aparte. Nunca Silas, ni ningún otro de los colaboradores del Apóstol, aparece en los Hechos y en las Epístolas paulinas con la categoría y la personalidad de Bernabé. Bernabé y Pablo, durante las misiones que realizan

juntos y que conocemos por los Hechos, aparecen siempre en pie de igualdad (Act. 11, 25-15, 40). Hasta se da la coincidencia de que al nombrar juntos a los dos, siete veces es nombrado Pablo antes que Bernabé (Act. 13, 43. 46. 50; 15, 2 bis. 22. 35) y otras tantas Bernabé antes que Pablo (Act. 11, 30; 12, 25; 13, 2. 7; 14, 14; 15, 12. 25). El que Pablo lleve el peso principal de la predicación (cf. Act. 14, 12) es cosa secundaria, que puede incluso depender de la mayor aptitud natural para ello. Por el contrario, Silas aparece siempre muy en segundo lugar respecto de Pablo (cf. Act. 16, 9. 18. 36; 17, 2. 15; 18, 5). La misma impresión se deja traslucir en las Epístolas paulinas: Silas no es más que uno del grupo de auxiliares de Pablo (2 Cor. 1, 19; 1-2 Thess. 1, 1; cf. 1 Petr. 5, 12); Bernabé es presentado siempre en pie de igualdad con Pablo, cuyo apostolado (de Pablo y Bernabé) es comparado con el de Pedro, Santiago..., con el de los Doce (1 Cor. 5-6; Gal. 2, 9). Concretamente: Bernabé es "apóstol" en el sentido riguroso de la palabra, cosa que en modo alguno puede aplicarse a Silas (24).

También respecto de Artemas y Tíquico hay un texto que merece ser considerado. Escribiendo S. Pablo a Tito, a la sazón con poderes episcopales en Creta, le dice: "Cuando man-

(24) Cada día va extendiéndose más la idea de considerar a Bernabé como "apóstol", no sólo en sentido amplio, sino en sentido pleno y riguroso, igual que Pablo. Sólo a él, a excepción de los Doce (incluyendo a Matías) y de Pablo, llama así S. Lucas (cf. Act. 14, 4. 14), a pesar de que este evangelista parece dar en sus dos escritos la máxima importancia a ese término, como puesto por el mismo Señor (cf. Lc. 6, 13: "...elegit... ex ipsis, quos et Apostolos nominavit"). Lo mismo hace la Iglesia en su Liturgia (11 de Junio). No parece que el número "doce" fuese coto tan cerrado, que no admitiese adición alguna, pues de hecho fué agregado Pablo (Cf. A. Medehielle, *Diet. Bibl.-Suppl.* I, v. apostolat., c. 569-70 y 585-87). El P. J. Ramos, en *Ilustración del Clero*, 35 (1942), p. 408 ss., propone y defiende una ingeniosa teoría sobre la agregación de Pablo al Colegio Apostólico, sin variar el número doce: sería en sustitución de Santiago, muerto tempranamente por Cristo, lo mismo que lo había sido Matías en sustitución de Judas. Parece, sin embargo, que el caso es muy distinto: Judas traiciona su vocación y, como hace notar S. Pedro, "episcopatum eius accipiat alter"; Santiago, por el contrario, consume su misión personal; que sea unos años antes o unos años después es cosa, para nuestro objeto, accidental.

de a ti a Artemas o a Tíquico, date prisa a venir a verme a Nicópolis" (Tit. 3, 12). Parece que se trata de enviarle un suplente. Si, pues, Artemas y Tíquico estaban en condición de poder suplir a Tito, es lógico presumir que también ellos gozaban de carácter episcopal. Sin embargo, pudiéramos en parte repetir aquí lo que decíamos antes hablando de la sustitución de Bernabé por Silas: ¿se trata de sustitución total, que nos permita colegir los poderes de uno por lo que conocemos de otro, o sólo parcial? Más bien nos inclinariamos a esto segundo, pues el verdadero obispo de Creta parece que continuó siendo Tito (cf. p. 94).

Fuera de estos datos no nos quedan sino indicaciones generales, comunes más o menos a todos los compañeros del Apóstol: que le acompañaban en sus correrías apostólicas, que eran llamados "colaboradores", que predicaban, que le ayudaban en la fundación y organización de las iglesias, recibiendo a veces delicadas misiones que habían de ejercer en su nombre. Ninguna de estas cosas es suficiente a disipar nuestras dudas. Tendríamos que quedar a oscuras, si no viniera a añadirse un nuevo elemento de juicio, que nos permite levantar un poco el velo: la comparación con Tito y Timoteo. Tito y Timoteo, si prescindimos de las Epístolas pastorales, aparecen en los demás escritos de la Escritura exactamente como Silas, Lucas, Marcos, Tíquico... Su carácter jerárquico nos sería totalmente desconocido. Gracias a las Pastorales conocemos el desarrollo ulterior de la historia y sabemos que S. Pablo les confirió poderes episcopales, como claramente consta de su actuación en Creta y Efeso. ¿Por qué no presumir también lo mismo respecto a otros colaboradores del Apóstol, aunque por desgracia no tengamos unas Epístolas pastorales que nos lo confirmen? Tanto más que no se trata de simple presunción; hay testimonios antiguos que así parecen suponerlo, al hablarnos del episcopado de Gaio, Crescente, Silas, Marcos... en el mismo tono y forma con que venían hablando del de Tito y Timoteo (25).

(25) Cf. EUSEB., *Hist. Eccl.*, III, 4, PG 20,220; ORIGEN., *Comment. in Epist. ad Rom.* X, 41, PG. 14, 1289; NICEPH., *Callixt.*, *Hist. Eccl.*, III, 1, PG 145, 892-93.

Resumamos. Las iglesias fundadas por los Apóstoles —es claro que aludimos sobre todo a las fundadas por S. Pablo— estaban atendidas en sus necesidades de culto, predicación y dirección por los “presbíteros-obispos” (2.º grado de la jerarquía), ayudados de los diáconos, y aun de otros que sin pertenecer quizás a la jerarquía estaban al frente de algún ministerio particular (cf. Rom. 12, 8). Eran además por entonces muy frecuentes los carismas, que aunque de suyo no conferirían poder sagrado alguno, no era raro elegir los superiores jerárquicos de entre los fieles *carismáticos*, juntándose así dos funciones en una misma persona (cfr. Act. 13, 2-3).

Esas iglesias quedaban bajo la dirección suprema —dejando a salvo, claro está, el primado de Pedro— del Apóstol fundador, que intervenía siempre que lo creía oportuno. Parece que en un principio —quizás por todo el tiempo de las grandes misiones apostólicas narradas en los Hechos— S. Pablo reservó en su persona el primer grado de la jerarquía. No consta de caso alguno en que los superiores locales de las iglesias, o los colaboradores, más o menos ambulantes, de Pablo gozasen de poderes episcopales. Pero hay un hecho cierto: antes de su muerte a algunos de estos colaboradores, no necesariamente a todos, confirió poderes episcopales, al menos en cuanto a la potestad de orden. Respecto a la potestad de jurisdicción no vemos razón alguna para afirmar que estos colaboradores del Apóstol, revestidos de poderes episcopales, actuaban como meros delegados, y no como verdaderos obispos con potestad ordinaria. Creemos más bien que también en las iglesias fundadas por S. Pablo, antes de la muerte del Apóstol, quedó establecido el episcopado residencial-monárquico, tal como nos lo darán a conocer claramente a principios del siglo segundo las cartas de S. Ignacio.

DR. LORENZO TURRADO.

Catedrático de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca

Diferencias generales entre virtudes y dones

Para penetrar a fondo la naturaleza de los dones del Espíritu Santo, tenemos por lo menos la mitad del camino andado si señalamos con precisión sus diferencias de las virtudes. Esas diferencias ya las hemos consignado con toda claridad en otra ocasión; mas ahora vamos a intentarlo por un método rigurosamente escolástico, que no deje lugar a duda, aún para los más exigentes.

El ser de una cosa se conoce con perfección cuando se conocen sus causas. Analicemos, pues, las causas de los dones, que son cuatro, como en todas las cosas, a saber: causa agente o eficiente, causa formal, causa material y causa final. De aquí reportaremos un conocimiento integral de la naturaleza del don y su conveniencia o diferenciación de la virtud infusa.

1.º *Causa agente*.—La causa agente, tanto en las virtudes infusas como en los dones, si se consideran como hábitos, es el Espíritu Santo, que infunde unas y otros en el alma juntamente con la gracia santificante. Virtudes y dones son hábitos intrínsecos y entitativamente sobrenaturales (*quoad substantiam et non tantum quoad modum*) y, por lo tanto, necesariamente infusos (*per se*), porque sólo Dios puede producir una cosa substancialmente sobrenatural en su ser físico. Bajo este aspecto, por consiguiente, virtudes y dones en nada se diferencian.

Mas si se consideran como hábitos operativos, que se ordenan esencialmente a la producción de sus actos respectivos, entonces ya se diferencian los dones de las virtudes por razón de la causa agente.

La mente humana tiene facultad para moverse a sí misma en orden a la operación, produciendo el acto correspondiente sin que sea movida por otro (I-II, q. 9, a. III). Claro está que siempre supone una moción previa de Dios en cuanto primera causa del ser y del obrar (Ib., a. VI) —que es la premoción física en el orden natural y la excitación de la gracia actual en el orden sobrenatural—; mas esa moción previa de Dios nada resta a la causa segunda, antes bien, lo que hace es darle todo lo que ésta tiene, permaneciendo ella causa total del acto en el género de causa segunda. De esta suerte, cuando la mente humana produce un acto de virtud, es ella misma la que lo

produce como causa total, por la facultad que tiene de moverse a sí misma a la operación, aunque suponiendo siempre la moción previa de Dios. Y esto aún cuando se trate de actos sobrenaturales, cuales son los actos de las virtudes infusas, porque una vez recibidos esos hábitos en la mente, ya ésta puede obrar con ellos lo mismo que con los adquiridos. La causa agente, pues, de los actos de las virtudes infusas es la mente humana o, si se quiere, la humana razón, que es la que se mueve a sí misma y mueve a las demás potencias para producir sus actos propios en su ser específico (*quoad specificationem*).

No sucede así con los actos de los dones. En éstos, el agente principal es el Espíritu Santo. Aunque la mente humana esté ya informada por los hábitos de los dones, no puede ella moverse a sí misma para producir sus actos respectivos mientras el Espíritu Santo no la mueva como causa principal, quedando ella reducida a la categoría de causa instrumental (I-II, q. 68, a. I). Es instrumento libre y consciente —ya se ve— y el acto es vital y elicítivamente suyo. Mas no se puede atribuir a ella totalmente ni siquiera en su parte principal; porque aún cuando la causa principal y la instrumental forman como una sola para la producción de un sólo acto, el resultado pertenece más al agente principal que al instrumento, porque éste sólo se mueve en cuanto es movido.

La causa agente, pues, de los actos de las virtudes es la mente humana moviéndose a sí misma. La causa agente de los actos de los dones es el Espíritu Santo, que usa de las facultades del alma como instrumentos suyos para producir tales actos.

De donde se sigue, como corolarios, dos de las diferencias que en otra ocasión hemos notado: a) Que de las virtudes podemos usar cuando queremos, poniendo actos de ellas a nuestro albedrío; mas no así de los dones, para cuyos actos sólo podemos disponernos y merecer que el Espíritu Santo los actúe en nosotros.—b) Que la actuación de los dones reduce la mente a un estado pasivo (*patitur divina*), que es propiamente el estado místico; mientras que por las virtudes solamente, el alma ejercita su propia actividad, que es vivir su vida ascética.

2.º *Causa final*.—El fin de los dones, lo mismo que el de las virtudes infusas, genéricamente considerado, es nuestra perfección sobrenatural: perfección incoada en esta vida y consumada en la patria. Esa perfección sobrenatural es una participación de la perfección de

Dios, según el precepto del Señor: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Matt., V, 48). Es la perfección propia de los hijos de Dios, que debe ser un trasunto de la del Padre.

Más esa perfección, objetivamente considerada, no cabe en nuestra razón, trasciende a todo lo que nosotros podemos concebir. Es una perfección mística, escondida, como ha dicho el Profeta: "Toda gloriosa por dentro es la hija del rey" (Salm. 44. v, 14); esto es, la gloria íntima del alma hija de Dios, de la cual no aparecen al exterior sino algunos destellos en el "vestido de oro de diversos colores" (Ib.)

¿Quién podrá concebir la perfección de un alma glorificada, espejo clarísimo donde se refleja la Divinidad? Pues la perfección de esta vida es la disposición inmediata para aquella, y no difiere de ella substancialmente en el orden del ser, sino sólo en cuanto que aquélla está ya en su término al ser consumada por la visión beatífica. Si leemos lo que de esta perfección nos dicen los santos, como S. Juan de la Cruz o Santa Teresa de Jesús en las *séptimas moradas*, hallaremos que las ideas son cortas para contenerla y las palabras impropias para expresarla.

Por consiguiente, si tendemos a la perfección de la manera que nosotros la concebimos, bien se trate de la perfección incoada de esta vida o de la consumada en el cielo, siempre nos quedaremos muy lejos, infinitamente lejos de lo que esa perfección es en sí misma.

Pues para alcanzar esa perfección transcendente se dan los dones del Espíritu Santo, cuyo fin inmediato es tornar al alma dócil a las mociones divinas. Siendo el Espíritu Santo el motor y agente en los actos de los dones, es también el único que puede señalar con precisión el fin al cual hemos de tender, que es la perfección de Dios participada en nosotros.

Por el contrario, las virtudes tienen por fin inmediato hacer dóciles la facultades del hombre a los imperativos de la razón, para alcanzar una perfección ajustada a nuestra manera de entender y concebir. Esta será una perfección propia de hombres, más no la propia de los hijos de Dios. Es una perfección puramente ascética, que dista de la otra cuanto dista lo humano de lo divino.

En resumen, la causa final de los dones y de las virtudes, considerando separadamente cada una de estas categorías, es diferente en unos y en otras. Los dones tienen por fin remoto nuestra perfección en

cuanto es la perfección de Dios participada en nosotros, que es la propia del cristiano; y por fin próximo la docilidad al Espíritu Santo, que es el agente principal de esa perfección. En cambio, las virtudes —no siendo perfeccionadas por los dones— tienen por fin último una perfección cual nosotros podemos concebirla y entenderla, de orden humano, aunque fundamentalmente sea también sobrenatural; y por fin inmediato someter todas nuestras facultades al imperio de nuestra razón, que es la causa agente principal de esa perfección meramente ascética (I-II, q. 68, a. II).

Una consecuencia importantísima de aquí se deriva. Para que nuestras facultades se sometan dócilmente a las inspiraciones del Espíritu Santo, tienen que aprender antes a someterse a la propia razón, que es más fácil y connatural a nosotros mismos. De ahí que, generalmente hablando, no se entra en la vida mística por la actuación de los dones para alcanzar la verdadera perfección cristiana, sino tras un período más o menos largo de ejercicio de virtudes, por las cuales se alcanza esa **perfección ascética**, que es como disposición previa para la verdadera perfección sobrenatural (II-II, q. 181, a. I).

A esto queda reducida la *vía ascética*, tan decantada por algunos en estos últimos tiempos: a una fase preparatoria para entrar en el verdadero camino de la perfección cristiana, de la cual el principal actor tiene que ser el Espíritu Santo.

De donde se infiere necesariamente la unidad de vía y la unidad de término en la vida espiritual, pues virtudes sin dones nos dejarían a mitad del camino; más ellas con ellos nos conducen a la verdadera tierra de promisión.

3.^o *Causa formal*.—Las dos causas precedentes son *extrínsecas* a la cosa; pueden modificarla o cualificarla de un modo accidental, pero no constituyen su modo substancial de ser ni pertenecen a ella *intrínsecamente*. Esto queda reservado para la causa material y, muy especialmente, para la causa formal. Así, una mesa no es tal mesa porque la haya hecho un carpintero (*causa agente*), ni por el fin a que se destina (*causa final*), sino por la madera de que está hecha (*causa material*) y más particularmente por la forma que tiene (*causa formal*). Estas son las dos causas intrínsecas que constituyen y determinan la naturaleza del ser o de la cosa: la causa material como *genérica*, pues

señala su género y la causa formal como *específica*, pues determina la especie de la cosa misma como distinta de cualquiera otra.

Por consiguiente, si la causa formal de los dones es distinta de la de las virtudes, dones y virtudes se distinguirán específicamente, aún cuando todas las demás sean comunes.

Mas tratándose de actos o de hábitos, la causa formal se identifica con lo que se llama objeto formal. Este objeto formal puede ser doble: aquel por el cual el acto se constituye en su propia naturaleza, inconfundible con cualquiera otro, bajo una razón determinada (*objectum quo, ratio sub qua*); y aquél que es terminativo del acto o del hábito bajo la misma razón de ser (*objectum quod*). Por ejemplo: el acto de robar tiene por objeto formal constitutivo (*objectum quo*) tomar lo ajeno, que es su causa formal y lo que esencialmente constituye el robo; y por objeto formal terminativo (*objectum quod*) la cosa ajena. El que sea una oveja o un caballo lo robado, eso es el objeto material. Apliquemos al caso estas nociones.

a) *Objeto formal constitutivo (objectum quo)*.—Los actos humanos son moralmente buenos o perfectos si se ajustan a la regla de la razón o al juicio práctico de la misma, que es lo que llamamos conciencia. En esto consiste la esencia de la moralidad humana. Conformándonos con esa regla, practicamos la virtud, ejecutamos actos virtuosos. Como hombres, no se nos puede pedir nada más. La regla, pues de nuestras virtudes y de sus actos, o sea, el objeto formal constitutivo de su moralidad, es la razón humana —aunque siempre en dependencia de la divina—; bien sea en un orden puramente natural, como cuando ejercita las virtudes adquiridas, o bien en un orden sobrenatural, como cuando practica las virtudes infusas (I-II, q. 19, a. III).

Pero el cristiano, el hijo adoptivo de Dios, por lo mismo que es un superhombre —dios por participación— y tiene un fin supraracional, necesita también, para sus actos, de una regla superior de moralidad, por la cual venga a tener una supramoral, una moral divina, como corresponde a quien tiene en sí participativamente la naturaleza divina. Esa regla no puede ser otra más que el mismo Espíritu Santo, conduciendo al alma, por medio de sus dones, a la celestial Sión (I-II, q. 68, a. 2). No es ya el Espíritu Santo proponiéndonos externamente sus preceptos y sus consejos para que los practiquemos según la regla de nuestra razón, porque esta regla es tan inadecuada que necesaria-

mente los empequeñece y desfigura; sino ilustrándonos y moviéndonos interiormente para ajustar nuestra conducta a esa regla ultraracional, que totalmente nos configura con Cristo. Sólo así se puede practicar esa abnegación perfecta que Cristo exige de sus seguidores (Matt. XVI, 24), pues la regla de nuestra razón nunca llegará a imponernos una abnegación tal que nos juzguemos dichosos cuando lloremos bajo el peso de la tribulación, y nos veamos pobres, humillados y perseguidos (Matt. V), renunciando a todo lo que la naturaleza busca y apetece. ¡Cuántas veces la razón nos dicta que debemos disculparnos, defendernos, reclamar nuestros derechos; y el Espíritu Santo interiormente nos solicita para que callemos en las injurias o calumnias, pongamos la otra mejilla si se nos hiere en la primera, demos también la túnica a quien nos ha robado la capa!

Es diferente, por lo tanto, el objeto formal constitutivo de las virtudes, o la razón por las cuales ellas se constituyen en tales virtudes, y el objeto constitutivo de los dones.

Esta es la primera de las diferencias en otro lugar consignadas y la más fundamental de todas, porque radica en la misma esencia de las cosas, en lo que las constituye bajo su razón formal.

Y esta diferencia incluye necesariamente la segunda, que consiste en el modo humano de obrar que tienen las virtudes y el modo divino que tienen los dones. No se trata de un modo accidental. Si así fuese, ningún inconveniente habría en que los actos de los dones tuvieran un doble modo, humano y divino. Mas se trata aquí de un modo esencial impuesto por el objeto formal constitutivo de la esencia de los dones. Despojar al don de este modo esencial divino es destruirle. Si su razón formal de ser consiste en ajustarse a una regla divina, no se le puede privar del modo que resulta de ese ajustamiento sin incurrir en contradicción. O se ajusta el acto a esa regla divina, o no se ajusta. Si se ajusta, tenemos el modo divino del acto, que no es otra cosa que la conformidad con dicha regla. Si no se ajusta, no podrá ser acto de los dones, porque le falta su constitutivo formal.

b) *Objeto formal terminativo (objectum formale quod).*—El objeto formal terminativo de los actos humanos, en cuanto morales, es el bien honesto (*bonum honestum*), en contraposición al bien útil o delectable.

Bajo este aspecto no difieren los dones y las virtudes, porque unos

y otras tienden a ese bien de un modo general. Coinciden, pues, por lo menos en género, el objeto formal terminativo de los actos de los dones y el de los actos de las virtudes. Ya sea que obremos por las virtudes o por los dones, siempre practicamos ese bien honesto.

Sin embargo, ese bien tiene dos aspectos enteramente distintos, según el objeto formal constitutivo del mismo. Podemos considerarlo según la regla de nuestra razón, y según la regla del Espíritu Santo.

En el primer caso resulta un bien subjetivamente humano, esto es, un bien del hombre y para el hombre; aunque objetivamente sea divino, como sucede en las virtudes teologales. Ellas, objetivamente, tienden a Dios. Mas cuando son reguladas por nuestra razón, miran a Dios desde nuestro punto de mira, desde la atalaya de nuestro yo, resultando que Dios es un bien para nosotros, es un bien propio y, como tal, creemos en El, esperamos poseerle, le amamos y le servimos. No es que nos constituyamos a nosotros mismos en fin último y a Dios en medio ordenado a este fin —lo cual sería impío— sino que no tenemos otro punto más elevado desde donde mirarle que nuestro propio yo, ni otro apetito de El que el de nuestra propia felicidad.

Este deseo de la propia felicidad es en nosotros innato, natural, necesario, del cual nunca podemos prescindir en todos nuestros querer y voliciones, cuando obramos según la regla de nuestra razón. Por ese motivo, cuando obramos sólo por las virtudes, humanizamos el bien divino. Sabemos que sólo en El podemos encontrar nuestra felicidad y bienaventuranza, y a El nos encaminamos. De donde resulta nuestra moralidad imperfecta, porque siempre es más o menos egoísta.

Por el contrario, cuando obramos según la regla del Espíritu Santo, nos elevamos sobre nuestro propio yo, para colocarnos en el mismo punto de mira desde el cual Dios nos contempla. Y como El todo lo ha hecho para su gloria, ya no tenemos en cuenta para nada nuestro propio interés, nuestro propio bien, sino sólo la gloria de Dios. Le amamos, le servimos, deseamos poseerle o unirnos con El, mas solo porque así le glorificamos, porque así cumplimos el fin para que El nos ha creado. Entonces es cuando ya no consideramos a Dios como bien nuestro, bien para nosotros, sino a nosotros y a todas las cosas como bien de Dios, para gloria de Dios. Es esa trasposición o ese cambio del propio yo por el Yo divino, de la cual habla San Pablo cuando

dice: "Vivo yo: ya no yo; ciertamente vive Cristo en mí" (Gal. II, 20).

Esto da lugar a un fenómeno que observamos en los santos, desconcertante para ciertos teólogos empeñados en medirlo todo con la regla de su razón. Los santos más esclarecidos frecuentemente nos dicen, en una forma o en otra, que se arrojarían gustosos en el infierno para permanecer allí por toda la eternidad, si con ello pudieran dar a Dios un punto más de gloria. Es el amor perfecto, olvidado enteramente de sí para buscar sólo el bien del Amado, que considera como propio; ese amor bellísimamente expresado en aquel soneto que termina:

No me tienes que dar porque te quiera,
pues, aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

Ese es el amor de Santa Teresita cuando decía que quisiera amar mucho a Dios, pero sin que El se enterase —si posible fuera— para que no tuviera que darle el premio.

De ese amor también hemos escrito:

Amor dicen que no es interesado,
que no repara en premio ni en castigo,
que sólo atiende al gusto del Amigo,
gozoso en ser por El sacrificado...

Sólo el Espíritu Santo, mediante sus dones, puede así limpiar de egoísmo los bajos fondos de nuestras almas.

Y como el amor de Dios corre siempre parejas con el amor del prójimo, no sólo por Dios, sino también por sus prójimos harían el mismo sacrificio total de sí mismos, como el Apóstol cuando deseaba "ser anatema de Cristo por el bien de sus hermanos" (Rom., IX, 3); o Santa Catalina de Sena, que pedía a Dios la pusiera en la puerta del infierno para no dejar entrar allí a ningún alma; o San Ignacio de Loyola, cuando prefería quedarse en el mundo para seguir trabajando por la salvación del prójimo —aunque con ello hiciera incierta su propia salvación—, antes que morir ya en la seguridad de volar derechamente al cielo.

¡Imposible! —dirán algunos—. No puede el hombre despojarse

del deseo de la propia felicidad, porque es el deseo que alienta todos nuestros querer y acucia todos nuestros actos. ¡Imposible! —repetimos nosotros— cuando obramos según la regla de nuestra razón; pero muy posible y hacedero si proyectamos nuestro propio yo en el Yo divino, ajustándonos en todo a la regla del Espíritu Santo. Porque entonces es a través de El como juzgamos y apreciamos todas las cosas y aún a nosotros mismos; y nuestro propio bien ya no es el bien propio, sino el bien de Dios, su honor y su gloria. En esa gloria y honor de Dios es en lo que el alma hace ya consistir toda su felicidad. Es ésta la supermoral ultrahumana de que antes hemos hablado, porque el hombre se coloca en el mismo lugar de Dios por su unión con El.

La primera petición de la oración dominical —*santificado sea el tu nombre*— expresa esto mismo, dejando para el segundo lugar el pedir para nosotros su reino. Si nosotros hubiésemos compuesto esa oración, conducidos por la norma de la razón humana, seguramente hubiéramos invertido el orden de esas dos peticiones.

Tal es el fenómeno que los místicos llaman *muerte espiritual* o *muerte mística*, efectuada por los dones del Espíritu Santo, tras la cual se sigue la *unión transformativa*, en la que el alma se siente completamente endiosada: piensa como Dios, juzga como Dios, quiere y ama como Dios, porque queda en El toda perdida, sin que pueda distinguir lo que es suyo de lo que es de El. Es el *matrimonio espiritual*, en el cual la amada ya no se pertenece a sí misma, sino que es toda del Amado y para el Amado.

La diferencia, pues, entre el objeto terminativo de nuestra virtud (*objectum quod*) cuando va regulado sólo por la razón y cuando va regulado por el Espíritu Santo, es bien manifiesta. Por este concepto, también los dones se distinguen específicamente de las virtudes, porque de distinta especie son el bien humano a que las virtudes tienden y el bien divino a que tienden los dones. Tenemos, por tanto, que tres de las causas —causa agente, causa final y causa formal en su doble aspecto— son diferentes en los dones y en las virtudes, lo cual hace que dichos hábitos sean enteramente irreductibles.

4.º *Causa material*.—La causa material en los hábitos y en los actos también es doble: puede referirse a la materia sobre la cual ver-

sa el acto (*materia circa quam*), que es la materia sobre la cual se imprime la forma, como la madera de la cual se hace la mesa; y puede entenderse igualmente por causa material el sujeto en que el hábito reside (*materia in qua, subjectum in quo*), como la virtud de la prudencia tiene por sujeto al entendimiento práctico.

Tanto una como otra son comunes en dones y virtudes. Lo mismo aquéllos que éstas abarcan toda la materia moral, se extienden a todas aquellas cosas que pueden ser término de nuestros actos en orden al último fin, o sea, bajo su aspecto de actos morales. Y como esa materia está en relación con las distintas facultades que hay en nosotros, esas mismas facultades son los sujetos en los cuales residen los hábitos de las virtudes y de los dones. Así concluye Santo Tomás: "En todas las fuerzas del hombre que pueden ser principios de actos humanos, como están las virtudes, así también están los dones, a saber, en la razón y en la potencia apetitiva... Y así es manifiesto que estos dones se extienden a todas las cosas a las cuales se extienden las virtudes tanto intelectuales como morales" (I-II, q. 68, a. IV).

Mas ya se sabe que la unidad de la causa material no da unidad específica, sino genérica, como de una madera se pueden hacer muy diversos muebles.

FR. IGNACIO G. MENENÉDEZ-REIGADA, O. P.

BOLETÍN DE FILOSOFÍA EXISTENCIAL

EN TORNO AL EXISTENCIALISMO EN ESPAÑA

Del fondo del alma germánica, generadora de tantas y tan abstrusas especulaciones, ha surgido este nuevo y difícil sistema filosófico, justamente en su más alta época intelectual, y por los años que siguieron a la primera guerra, comienzo de la tragedia de aquel pueblo. Ello indica la elevada tonalidad cultural que caracteriza la filosofía de la existencia —cuya comprensión y captura se halla solo al alcance de reducidos sectores—, y el desenlace trágico a que han llevado sus pensadores el problema de la existencia por ellos planteado.

Y es también indicio de la vitalidad filosófica siempre renovada que la mentalidad germánica revela. Recientemente, el 30 de abril del presente año, ha muerto uno de sus más representativos pensadores: el Conde Keyserling, filósofo de la sabiduría y pregonero mundial de las libertades de los pueblos, proclamando su fe en el porvenir alemán, no como nación, puesto que el nacionalismo le ha llevado a todos los fracasos que su historia moderna registra, sino en el porvenir del individuo, del alma alemana. Quiera Dios que esta vez de su ruina y caos actuales no extraiga el sutil pensar filosófico de ese pueblo nuevos productos de trágicos sistemas, sino que alumbre plenamente en el alma germánica la serena luz de la Verdad integral, de la filosofía perenne de la razón sana, iluminada por la fe.

“La filosofía de la existencia es sin duda, entre las corrientes filosóficas de nuestro tiempo, la que más reclama la atención. Libros, artículos, traducciones, se suceden sin cesar; el ambiente —filosófico, se entiende— está saturado de existencialismo. Todos nos hablan de él, todos padecen su misteriosa, pero innegable fascinación” (1).

Estas palabras con que el P. V. Kuiper, O. P., profesor en el Colegio Angélico de Roma, inicia su sólido trabajo, *Aspectos del Existencialismo*, publicado en castellano, estaban plenamente justificadas, a lo largo de los últimos años y en las esferas culturales de muy diver-

(1) V. KUIPER, O. P.: *Aspectos del existencialismo*, “Revista de Filosofía”, 3 (1944), p. 357-384.

sas naciones. El sabio profesor dominicano asigna dos razones de esa atención cautivadora suscitada por el existencialismo. Primera, que la nueva filosofía merece el calificativo de *filosofía de la crisis*; y el mundo moderno, en plena efervescencia de pasiones y convulsiones políticas, sufre una honda crisis de sus concepciones mismas de civilización y de cultura, que se centra en la crisis más aguda de todas, *la crisis del hombre*. No es extraño, pues, que broten y se difundan teorías completamente a tono con ese desasosiego universal.

La segunda, que el existencialismo se presenta con pretensiones netamente revolucionarias y totalitarias. Revolucionarias, porque condena en bloqué todas las metafísicas del pasado, desde Aristóteles y la Escolástica hasta el idealismo y racionalismo, manifestándose contrario hasta de los cauces comunes del pensar racional. Pretensiones totalitarias, por su solución de todos los problemas humanos, como nueva visión del universo *a través del prisma del hombre*, a la vez que intenta regir toda nuestra vida, pretendiendo encauzarla por los rumbos nuevos del auténtico vivir de la existencia humana.

Las palabras del P. Kuiper conservan su valor aún para nuestra patria. Por manera extraña esta filosofía difícil penetró insensiblemente en las esferas culturales de más acá del Pirineo. Primero, ejerciendo notorias influencias en algunos de nuestros intelectuales. Los nombres de Unamuno y de Ortega y Gasset —del primero, sobre todo, tan obsesionado en su vida entera y pensamiento filosófico con la idea del trágico sino y contradicción interna de la existencia humana, que bebiera de Kierkegaard— son muestra bien elocuente de ello (2). Después, y al abrigo de estos dos pensadores, es el grupo de intelectuales españoles que se mantienen en espiritual comunión con las ideas de aquellos, entre quienes privan y se cultivan los temas de la filosofía de la existencia. De ese estrecho círculo pasaron, difundiéndose y propagándose, los nuevos conceptos filosóficos a amplios sectores, y

(2) Véase para Ortega Gasset, el libro de J. IRIARTE, S. J., *Ortega Gasset, su persona y su doctrina*, Madrid, 1942, p. 131 ss.—Sobre Miguel de Unamuno es evidente, y por él tantas veces confesada, la influencia de la filosofía existencialista a lo largo de toda su producción literaria, máxime a través de Kierkegaard. Pueden verse los recientes ensayos sobre sus ideas filosóficas de M. OROMÍ, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad*, Madrid, 1943; J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Madrid, 1943.

hoy es ya de buen tono hablar y discutir de estos temas trágicos de la filosofía existencial, de angustia y fractura, nihilidad radical, finitud y muerte. En especial, esas sutiles y abstrusas fórmulas heideggerianas —con las que se nos quiere hacer sentir al vivo la emoción primitiva y virgen de un primer contacto con las cosas, de una primera y auténtica conciencia de la existencia mediante el mágico juego de términos concretos y la semántica original de infinitivos y voces ligadas— obtienen gran difusión atrayendo los espíritus hacia algo que se cree nuevo e inédito en los problemas filosóficos.

En estas condiciones, ¿quién dejará de interesarse por el existencialismo? En esta sección informativo-crítica de NUESTRA REVISTA, nos proponemos lanzar un ligero escarceo de exposición y juicio valorativo por el campo de la filosofía existencialista, con ocasión de dar cuenta de algunas publicaciones que tocan los temas de la nueva filosofía. Sería no obstante caminar entre tinieblas si no recordáramos primero —muy sumariamente y sin pretensión alguna de originalidad— las líneas principales del nuevo mensaje existencialista, en gracia de aquellos lectores que no están al corriente de su misterioso esoterismo.

Nos proponemos, pues, *trazar algunos rasgos* de la nueva filosofía, para detenernos después más ahincadamente en su *examen valorativo*.

I.—Exposición del existencialismo

Los trabajos expositivos sobre el existencialismo en español, a que nos vamos a ceñir, no son muchos. Se reducen a la antigua traducción de un breve estudio de Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, que X. Zubiri publicara en "Cruz y Raya" (3), la obrita de A. Delp, *Existencia trágica*, traducida por el P. Iturrioz y el sólido estudio del P. Kuiper ya citado; extensos resúmenes informativos en las obras del P. Iturrioz, *El hombre y su Metafísica* y de A. González Álvarez, *El tema de Dios en la Filosofía existencial*, de las que después nos ocuparemos; finalmente, la obra poco ha traducida de A. de Waelehns, *La Filosofía de Martín Heidegger*, la mejor exposición valorativa de

(3) MARTÍN HEIDEGGER, *¿Qué es Metafísica?*. — Versión de X. ZUBIRI, "Cruz y Raya", Madrid, n. 10 (1933), p. 85-115.

este gran filósofo (4). Pocos escritos más que trasciendan el correr fugaz del diario o la revista quincenal podrán contarse. Es claro que trabajos tan exigüos y recientes no han podido ser las fuentes para comprender el pensamiento existencialista en su interioridad, en los cultivadores del mismo en España. Todos los buenos conocedores del fondo existencialista han debido acudir a las obras mismas de Heidegger, Jaspers, etc. y a la abundante literatura extranjera que expone y comenta la nueva filosofía.

Aunque algunos dispersen y disuelvan el existencialismo en multitud de pensadores, tendencias y corrientes, lo cierto es que la nueva filosofía tiene su filósofo, como el racionalismo tiene a Kant. Este filósofo es *Martin Heidegger*. En su reducida producción literaria consistente en la magna obra *Sein und Zeit* y tres obritas más (*Kant und das Problem der Metaphysik*, *Vom Wesen des Grundes*, *Was ist Metaphysik*), se encuentra la forma propia de la filosofía existencial.

Y es cierto también que el profesor de la Universidad de Friburgo ha recogido numerosas influencias anteriores, incorporándolas —previa su asimilación— como sillares a la construcción de su sistema; que de Husserl ha tomado el método fenomenológico, de Dilthey el concepto de historicidad constitutiva del mundo, y de los filósofos vitalistas, Nietzsche, Max Scheler y Simmel, el principio de la exaltación del hombre —tema dominante en esta filosofía moderna— y la exaltación de los valores de la vida concreta y existencial, en abierta oposición al racionalismo de Kant y al idealismo de Hegel. Pero no es menos verdad que el precursor directo de Heidegger, el iniciador de los grandes temas y preocupaciones existencialistas, padre por lo tanto de la nueva filosofía, es *Soeren Kierkegaard*.

El atormentado filósofo danés, tan popularizado entre nosotros por el “hermano” Unamuno, es el primero en descubrir y plantear al mundo el trágico problema de la existencia humana sumida en radical

(4) A. DE WAELEHNS, *La Filosofía de Martin Heidegger* (Obra premiada por la R. Academia de Bélgica). Nota preliminar y traducción de R. CEÑAL, S. J.—Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1945. Un volumen de 384 págs.: A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *El tema de Dios en la Filosofía existencial*; J. ITURRIOZ, S. J., *El Hombre y su Metafísica*; A. DELP, *Existencia trágica*, traducción del padre J. ITURRIOZ, Madrid, 1942.

finitud y pecado, dominada por la angustia que le lleva a la desesperada confesión de su impotencia: reflejo fiel de su vida, que se deslizó toda ella, melancólica y triste, en el ambiente de rígida seriedad de una familia adicta al protestantismo, sin que la sombría concepción protestante, que hace el pecado esencial al hombre, pudiera alumbrar en su alma torturada la claridad gozosa de una redención.

Kierkegaard reacciona con gran violencia contra la *filosofía esencial*, es decir, contra el racionalismo rígido y unilateral que disgrega al hombre. Lo que él anhelaba "era llevar una vida plenamente humana, y no sólo especulativa". Así, "abandona la esencia en gracia de la existencia", contraponiendo por primera vez, al problema esencial, el problema de la existencia, de la vida personal, al que deben referirse los resultados de la ciencia. Y tal debe ser el problema de la filosofía, ya que a él le inquietaba conocer, no la inmortalidad de los conceptos, sino *la inmortalidad*, destino del existir personal del individuo.

Esta *existencia* es, para Kierkegaard, la realidad entera. La realidad debe ser expresada en términos de existencia... Pero entiéndase que la existencia no es jamás un género o categoría abstracta. Por algo Kierkegaard, en dura lucha contra el idealismo de Hegel, opone la existencia, que siempre es de lo concreto, al pensamiento y categorías lógicas, que se mueven en lo abstracto y universal. La existencia sólo se da en el individuo. Y *existir es ser individuo*. "El problema de la realidad se traslada al problema de la existencia y éste al del individuo" (5).

Esta existencia, cuya interpretación es objeto de la filosofía, ha de centrarse en el hombre, en el individuo que conoce su limitación. Kierkegaard va en esto de acuerdo con toda la filosofía moderna. Para ello invoca el pensador danés la máxima socrática del *nosce teipsum*, que S. Agustín mejor aún expresara en aquel lema, fórmula exacta de la noética existencialista: *Noli foras ire, in te redi*.

Siguiendo este lema del análisis psicológico introspectivo es como se puede aprehender —dice Kierkegaard— la realidad íntima del yo existente. No por el conocimiento eidético, pues nuestro filósofo admite ingenuamente, esgrimiendo argumentos pueriles de un fondo hegeliano —de cuyo pensamiento se nutre—, que a las realidades existenciales no se puede llegar por el saber. Desde el momento en que

(5) A. GONZÁLEZ ALVAREZ, op. cit., p. 67-102.

queremos saber una cosa, ésta se convierte en *cosa pensada* y se trueca en mera posibilidad. La existencia pensada ha pasado ya. Y es porque Kierkegaard cree que la realidad existencial no está hecha según la rigidez estática de la lógica eleática, sino responde a la dialéctica cualitativa y discontinua, en salto y paradoja, de Heráclito. El pensamiento aprehende lo estático, la identidad. La existencia es *flujo* constante, movimiento diferencial. Es el Bergsonianismo. La concepción movilista del filósofo francés pasa a ser presupuesto del pensamiento de Kierkegaard, y, por tanto, del existencialismo.

Así, pues, la existencia o estructura del propio yo viene definida para el pensador danés en términos de *devenir*. La existencia no es una realidad hecha, sino un *hacerse*; no es un ser, sino poder ser; no algo alcanzado, estática perfección, sino conquista, lucha, riesgo. En una palabra, existencia es un cúmulo de posibilidades, es *subjetividad pura y libre*.

Pero Kierkegaard, hijo de un pastor protestante, incorpora también la teología luterana del pecado —según la cual el pecado es esencial a la naturaleza humana— a su sistema. Existir es *tener conciencia del pecado*, de una culpa radical identificada con la existencia misma. Kierkegaard luchó también por librar la existencia de otra grande amenaza que le viene por parte del mundo burgués; contra esa manera burguesa de entender la vida, una vida alegre y fácil, tan contraria a su espíritu atormentado. La existencia, que es un *hacer* el propio ser en un cúmulo de posibilidades, corre el riesgo de sumergirse en la colectividad. Tenemos entonces la existencia cotidiana, despersonalizada, que se diluye en el anónimo de la vida común y se aleja de la vida auténtica y plenamente humana que hemos de vivir salvándola de la vulgar rutina.

A liberarnos de esa existencia vulgar, en decadencia continua, viene la *angustia*, una angustia honda, existencial, que Kierkegaard se ha detenido en describir y analizar como explicación-clave de su filosofía. La angustia nos trae la conciencia de nuestra vida auténtica y de nuestro yo, ya que es el *descubrimiento de la libertad*, de la capacidad de elegir entre posibilidades ilícitas, de ejecutar lo prohibido.

En el filósofo danés, el concepto de la angustia aparece ante todo como explicación del dogma del pecado original, una explicación racionalista sin los elementos históricos de la tentación. La primera an-

gustia humana se despertó en Adán en el momento en que Dios le impuso una prohibición. Surgió en él entonces la tentación, la posibilidad de erigirse contra Dios, de ejecutar lo prohibido por el mandato divino; en una palabra, conciencia de la libertad, y con ella conciencia del pecado, son los elementos de esa angustia espantosa, cuyo objeto es la nada...

El relato bíblico de la caída de Adán es para Kierkegaard el símbolo de lo que iba a acaecer a sus descendientes. Es decir, por la angustia se realiza en todo hombre el paso de un estado inconsciente, preadánico, estado de ignorancia del propio yo en el vivir cotidiano —que es estado de inocencia— a la conciencia de las posibilidades de elegir, que es conciencia del pecado. *Conciencia del pecado y conciencia de la existencia* son pues, para Kierkegaard, lo mismo. Para vivir auténticamente es preciso elegir entre varias posibilidades, y *elegir* es limitarse. Existir, por lo tanto, es quererse el hombre finito, aceptar la finitud frente a Dios. Existir es a la vez hacerse culpable y sentir la culpa. "En la base misma de la existencia, constituyendo su fondo esencial, encontramos el pecado."

Solo una tenue luz ilumina este sombrío cuadro de culpa, de angustia y finitud, que es el ser humano. Kierkegaard admite en él una dimensión de trascendencia, que es *la relación a Dios*. Es ahondando en el examen introspectivo, como la conciencia de nuestro existir auténtico nos muestra a Dios sosteniendo el yo. Ello aporta un lenitivo al trágico destino humano con una esperanza de redención, puesto que la referencia a lo infinito o *el estar delante de Dios* es justamente la culpa trascendente. El pecado coloca al hombre delante de Dios, cuando por la angustia adquiere el hombre conciencia de sus posibilidades de existir, aceptando su propia finitud frente a Dios (6).

Tal es precisamente el fondo de inmensa contradicción y paradoja que encierra la existencia humana. Por la relación a la propia finitud la existencia es *radica-temporalidad*. Existir es estar presente en el tiempo, en dimensión de *clausura*, encerrado en el mundo, en la finitud. Mas por otra parte la existencia es definida por la relación de estancia ante Dios. Por esta *dimensión de apertura* la existencia se abre a la eternidad, es tendencia al Absoluto. No obstante su oposi-

(6) A. GONZÁLEZ ALVAREZ, op. cit., p. 84.

ción de contrariedad, ambos extremos se unen en la intimidad del sujeto.

Y tal es, según la dialéctica kierkegaardiana, la última palabra sobre la estructura íntima de la existencia. Punto de unión entre lo finito e infinito, conexión interna de fuerzas contrarias, que se aúnan en virtud de una dialéctica, no hegeliana e intelectual, sino vital, en síntesis existencial y paradógica de contradicción interna, de tensión y lucha constante entre temporalidad y eternidad, finitud y muerte contra hambre insaciable de inmortalidad. Así ha visto, en su realidad desnuda de misterio, el existir humano, el atormentado espíritu del pensador danés. Y bien contagió "el hermano Kierkegaard" a su lejano discípulo y admirador, Unamuno, de esta filosofía absurda de paradoja y lucha constante entre el corazón y la lógica, el sentimiento y la inteligencia, la fe que se nutre de la duda, el anhelo voraz de inmortalidad y de vida que se mantiene de la muerte (7).

La conciencia de esa tragedia se obtiene en Kierkegaard por aquel sentimiento oculto y trascendente que se llama *angustia*. En Unamuno, es el *sentimiento trágico de la vida*...

Kierkegaard, enemigo de la lógica y de todo conocimiento discursivo, no ha querido que se llamara el resultado de su experiencia, un sistema filosófico. El era un pensador, no un filósofo. Fué *Heidegger* quien ha reducido a sistema cerrado el mundo de ideas de su precursor. Si bien la especulación kierkegaardiana sobre la existencia es el clima donde han brotado gran variedad de corrientes doctrinales, algu-

(7) A. GONZÁLEZ ALVAREZ, op. cit., p. 83 ss. Estos motivos de la meditación kierkegaardiana de la angustia, del pecado y conciencia del pecado como actitud propia del hombre ante Dios, tienen por fuente y origen, no solo la situación temperamental del pensador danés como hombre obsesionado, bajo el aguijón de los escrúpulos, por el sentimiento de la culpa, sino en parte se deben a la *tradición doctrinal luterana*. No dándose verdadera y propia redención en la teología protestante, necesariamente habrá de sentirse el hombre, en sus relaciones para con Dios, dominado por la conciencia angustiada del pecado. La experiencia religiosa protestante llevará la tónica de angustia y de terror, sin lumbré de consuelo. También Lutero respondía a unos falsos profetas de la reforma que, para acreditar su misión, deberían pasar como él, por torturas y angustias mortales, infernales. Véase el más reciente trabajo sobre el pensador danés de R. ARNOU, S. I., *L'existentialisme à la manière de Kierkegaard*, "Gregorianum" 27 (1946), p. 66-88.

nas de ellas importantes, como la de Jaspers, Carl Barth y el existencialismo francés, es sobre todo el nombre de Heidegger el que ha quedado vinculado a la nueva filosofía, por ser quien desenvuelve, en conexión más original y sistemática, la problemática planteada por Kierkegaard. Es un desarrollo, sí, de los agudos problemas de temporalidad, finitud, etc., lanzados por Kierkegaard, en una dirección más rígida, llevados hasta sus últimas y radicales consecuencias. Pero sorprende la escasez de innovaciones importantes en el autor de *Sein und Zeit* respecto de los motivos ya existentes en la especulación de Kierkegaard.

En el sistema de Heidegger son decisivos su punto de partida y su método. En cuanto a lo primero, la doctrina existencialista se presenta en oposición al racionalismo e idealismo, pues salvar al hombre del idealismo sobre todo, es tenido como su principal misión. Ahora bien, el racionalismo de Descartes proclamó como principio de la filosofía el *cogito, ergo sum*. Con ello Descartes implantó la filosofía en el error, pues tomando como punto de arranque el *cogito*, el hombre se encuentra encerrado en su propio pensamiento, sin salida al mundo por el corte establecido entre el objeto o las cosas y el sujeto. Tampoco el realismo tradicional llega a trascender el sujeto, cayendo así mismo en crasos errores, pues al partir de las cosas y colocar al hombre —como otra cosa más— en mera yuxtaposición con ellas, no en relación constitutiva con el mundo, ha de plantear el mismo problema epistemológico de la salida al mundo exterior y existencia de las cosas reales, quedando de antemano condenado a igual fracaso que el idealismo.

La nueva filosofía habrá de partir del *sum* del *cogito*, no de la *res* ni del *cogito* como tal, queriendo implantarse en una dimensión anterior que anule la oposición irreductible realismo-idealismo, para, en un análisis del *sum*, encontrar la solución del problema. La filosofía habrá de ser eminentemente *existencial* (8).

Heidegger se apresta, pues, con un absoluto desdén por los resultados de los sistemas anteriores, a la construcción de su sistema, planteando el problema de la filosofía en cuanto tal: Preguntar, sin limitación alguna, sobre el ser y su sentido, en toda su generalidad. ¿Po-

(8) A. GONZÁLEZ ALVAREZ, op. cit., p. 112-4.

seemos hoy —dice— una respuesta satisfactoria a esta pregunta sobre el sentido del ser?

Pero, enseguida, esta pregunta tan universal es restringida por exigencias del método y prejuicios aprioristas. La pregunta sobre el ser no puede hacerse sino sobre *un ser concreto*, que entre los muchos seres existentes conserva una situación privilegiada. Sobre aquel que tiene la posibilidad entitativa de *preguntar*, es decir, entender el ser, reflexionar e interrogarse a sí mismo sobre el sentido de su propia existencia. Este ser que somos nosotros, lo aprehendemos terminológicamente como *ser* o *estar-ahí*. Es el famoso *Dasein* de la especulación heideggeriana, que designa “el ser concreto del hombre”, el existente humano, ya que este *ser-ahí* previamente conocido —con una prioridad lógica— como *ente* (*Seiend*) o existencia bruta, al modo de los seres inanimados, deviene, por su capacidad de *comprensión del ser* o proyección de inteligibilidad sobre las cosas, deviene, digo, *Existencia*.

El *Dasein*, pues, al preguntarse a sí mismo y hacerse inteligible, por esa transparencia teórica de la *suicomprensión*, se manifiesta a sí mismo como *existencia*. Los primeros datos de aquella precomprensión conceptual sobre las realidades ónticas se transforman en afirmaciones ontológicas o existenciales. Y todo el problema sobre el sentido del ser es un problema *existencial*. En realidad, su mismo método de la fenomenología o hermenéutica descriptiva del existente concreto no le permite separar el orden óntico del orden ontológico. De ahí su famosa afirmación: “La esencia del *Dasein* consiste en su existencia”. Su estrecho método de descripción fenomenológica no le permite dar otra definición más universal y abstracta, otra precisión ontológica sobre el sentido del ser. Su esencia no es sino su manera de existir; es decir, se ha confundido con su existencia conocida sólo fenomenológicamente.

De este modo, por una serie de apriorismos impuestos por el método fenomenológico de Husserl-Dilthey que no trasciende lo sensible, por ser puro análisis descriptivo de las *Sinnsstrukturen*, de las estructuras del sentido tal como se presentan en la conciencia —las que, como “portadoras de la esencia”, según aquellos fenomenologistas nos llevaban “a la intuición eidética de las esencias”, mas no en Heidegger por ceñir su valor al análisis de la existencia concreta—, la filosofía se ha centrado sobre el problema del hombre, reducida a una “análisis existencial del existente humano”. Abundan las afirmaciones de

Heidegger de este tenor: "El descubrimiento de la constitución entitativa del *Dasein* es la ontología" (9).

De ese modo, toda la metafísica o problema general sobre el sentido del ser queda estrechado a un *problema existencial*. Ya a priori se supone en el punto de partida el resultado final; apriorismo que resuelve la tensión esencia-existencia en la *absorción de la esencia por la existencia*. En esto corre parejas, por antítesis, el camino ideológico de Heidegger con el de Hegel. Ambos suprimen el dualismo ontológico esencia-existencia porque los dos resuelven la una en la otra. Hegel, en la personificación de la esencia, encarnada en el espíritu absoluto; en Heidegger, porque la existencia concreta del *Dasein* es lo primero, absoluta y ontológicamente, a que se reducen todo ser y toda esencia.

Después de esto, toda la filosofía de Heidegger no es sino elaboración de dicha analítica de la existencia humana. No hay más que seguirle en todos sus estadios por la ruta trazada de la observación introspectiva e ir registrando cada una de sus "revelaciones" o descubrimientos. La descripción analítica irá removiendo cada uno de los estratos de la *existencia concreta*, para dejar al descubierto la estructura final del *Dasein*. Algo así como en disección anatómica se van haciendo cortes del cuerpo humano para conocer todo el fondo de su constitución interna.

Y ante todo, el primer estrato o determinación existencial que el análisis descubre en ese ser humano, es su radical y constitutivo carácter de *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Bien sabida es la riqueza de sentido que en Heidegger posee esa dimensión del existente humano. El ser-en-el-mundo no es una relación espacial del hombre que hubiera sido colocado accidentalmente en el mundo. No es que el hombre sea y tenga además una relación con el mundo adquirida ocasionalmente. Él y su mundo forman un fenómeno único e in-

(9) Véase A. DELP, *Existencia trágica*, p. 57 ss., 87 ss.—Prácticamente en Heidegger el análisis existencial del *Dasein* u ontología del mismo se ha convertido en la ontología de ser en general, a través de la cual se resuelven todos los problemas del mundo y de los seres. Pero, en teoría y en el propósito de Heidegger, significaba tan solo el problema de la fundamentación de la metafísica, que resolvía su posibilidad —al modo de Kant—, puesto que a la obra *Sein und Zeit* debía seguir una segunda que elaborara la metafísica del ser en general.

separable. Lo que equivale a decir que *ser-en*, tener relación con las cosas, *pertenece a la esencia* misma del existente humano. Ese hombre concreto, el *Dasein*, está constituido esencialmente por *ser-en-el-mundo*. Y la *mundanidad* (*Weltlichkeit*) es la ligazón indisoluble y constitutiva entre las cosas y el yo. El hombre se encuentra situado en las cosas y en constante contacto con ellas, aunque las formas concretas de este *ser-en-el mundo* varíen sin cesar.

Pero *ser-en* indica una modalidad de existir propia; no de relación pasiva y espacial, sino un ser de acción, una actitud activa frente a las cosas. Heidegger, como Kierkegaard y los vitalistas, concibe la existencia en sentido dinámico. Existir no es algo hecho, sino un *hacerse* en cada momento, un conjunto de posibilidades entre las que es dado elegir. De ahí que *ser-en* exprese la proyección sobre el mundo de esas posibilidades de acción, ocuparse con lo que hay en él en actividad práctica y solícito cuidado. A esa actitud interior correspondiente a la determinación existencial de *ser-en-el-mundo*, la ha denominado Heidegger la *preocupación* o *solicitud* (*Besorgen*).

Frente al hombre que se encuentra en las cosas ligado a ellas, no por la contemplación o en el clásico tipo de *homo sapiens*, sino en cuanto obra en ellas y las transforma, es decir, como *homo faber*, la modalidad propia de los objetos que rodean al hombre es de *ser-a-mano* (*Zuhandenheit*). El *estar a mano* indica no tanto una proximidad espacial de los objetos inertes, cuanto una relación constitutiva de los mismos frente al hombre, su modalidad de *ser-para-el-hombre*. El ser de las cosas es de meros instrumentos (*Zeugen*) puestos al servicio del hombre. Y la activa *preocupación* o *Besorgen* en éste, ese sentimiento primitivo suyo, frente a las cosas, de *actitud fabril*, es el que realiza la transformación de las existencias brutas en instrumentos o utensilios suyos.

Mundo es, por lo tanto, para Heidegger, la *totalidad* de los objetos que circundan al hombre y constituyen su *Umwelt*, no consideradas en sí mismas, sino en su ser de utensilios, referidos esencialmente al hombre. Mundo y *Dasein* no son independientes, sino se implican mutuamente; las cosas —cual un sistema de instrumentos— son esencialmente para el hombre, y el hombre está inserto en ellas ligado constitutivamente a su *mundo*, formando su radical dimensión de *mundanidad*.

En realidad, el desarrollo de este concepto de *mundo* tiende en Hei-

degger a mostrar cómo el ser del mundo pertenece a la estructura de la subjetividad. El hombre se comporta creadoramente respecto de las cosas, que sólo son la transcripción objetiva de sus posibilidades. No es que cree la existencia bruta de los seres. Heidegger distingue el existente en bruto —*Seiendes*— y el ser de este existente —*das Sein des Seiendes*. Del ser absoluto de las cosas— equivalente a la cosa en sí de Kant— nada sabemos. Constituyen un misterio; están colocadas en un caos original extraño a toda inteligibilidad. El hombre, por su capacidad de comprensión y proyección de sus posibilidades, les saca a la luz inteligible, les da su sentido y su verdad, crea en una palabra en ellos la existencia pura, el *Sein des Seiendes* (10). La red tupida de posibilidades de acción proyectadas sobre las cosas como términos de la actividad humana, las coloca en esa totalidad inteligible que llamamos mundo. No es extraño que de este mundo tan relativo diga Heidegger que pertenece ontológicamente al *Dasein* o sujeto.

Dicha comunicación de ser e inteligibilidad del hombre al mundo es un *proceso de trascendencia*. Y superfluo es decir que en la nueva filosofía se da a este vocablo una peculiaridad de sentido muy ajena a nuestras acepciones comunes de *trascendencia*, del espíritu sobre la materia, del pensamiento sobre los sentidos, de Dios sobre el mundo. Trascendencia, según Heidegger, significa *superación*; y el *Dasein* se trasciende al proyectar ante sí sus posibilidades. No es un acto de plena *exteriorización* o salida hacia el objeto, pues el *Dasein* se trasciende por el mero hecho de existir, y no existe ni se constituye a sí mismo sino al constituir el mundo. La trascendencia es el salto consumado sobre los entes, entendidos de una manera óptica, hacia su ser ontológico, o el acto de superación de los existentes en bruto creando su inteligibilidad, es decir, elevándoles al ser e integrándoles en esa totalidad de seres religados que llamamos mundo. Así, pues, doble es el proceso de *trascendencia*. El *Dasein se trasciende* a sí mismo y *trasciende* los existentes constituyéndoles en totalidad inteligible. Trascendencia es posición de totalidad. Y mundo es el *producto trascendente*, la superación de las cosas en su caos o modo absoluto de ser (11).

Nos hemos querido detener en la exposición de esta primera y fun-

(10) A. DE WAELEHNS, *La Filosofía de Martín Heidegger*, p. 52, 254.

(11) A. DE WAELEHNS, *op. cit.*, p. 249 ss.

damental estructura del *Dasein*, porque en ella se percibe todo el alcance del mundo existencialista y del nuevo sistema como filosofía integral. Pero larga jornada nos quedaría si con esa misma amplitud quisiéramos resumir toda la riqueza de aspectos que la analítica existencial de Heidegger descubre en la existencia humana. Sólo indicamos algunos otros que nos llevarán a examinar la estructura última del existir auténtico.

Siendo múltiples las posibilidades del humano vivir, todas ellas pueden cifrarse en dos modos fundamentales: Existencia auténtica e inauténtica. Esta se origina del otro aspecto existencial complementario del ser-en, y es el *ser-con* (*Mit-sein*). Si el primero se refiere al modo de existir inserto en las cosas, el segundo surge de la pluralidad de existentes humanos. Observando nuestro *Umwelt*, vemos que éste no está poblado sólo de cosas a mi servicio, sino de una pluralidad de *Dasein*, de otros clientes, otros lectores, viajeros. Estos existentes no me sirven, me acompañan. La modalidad de existir con los otros hombres constituye el ser-acompañado (*Mit-sein*). Mi existencia respecto de ellos no es un ser-en, sino ser-también (*auch-sein*).

Bajo este aspecto, la existencia humana es *vida en comunidad*. El *Dasein* no es un ser aislado, sino esencialmente un ser-en-común. Esta existencia discurre en el vivir cotidiano, por cuya causa nuestra vida se hace impersonal, vulgar, esa existencia burguesa de que habla Kierkegaard, en la cual los usos y costumbres de otros se hacen míos, los pensamientos de otros pensamientos míos... Se tiende así a una nivelación universal en que se pierde la propia personalidad. Kierkegaard preguntaba por el sujeto de esta existencia común, y respondía que no es el *yo*; es un sujeto neutro, impersonal, el "se" (*man*), "se dice", "se habla", y este "se" ejerce verdadera esclavitud sobre nuestra vida... (12).

Tal vivir cotidiano constituye la existencia *inauténtica*, a la que se abandonan los hombres, en una vida despersonalizada, desarraigada del propio *yo*. La personalidad propia ha ido a disolverse en la colectividad; con ella se diluye en cada uno el sentimiento de responsabilidad, porque donde todo el mundo es responsable, nadie lo es en realidad. En compensación, el *man* tiránico libra a cada uno del peso de la propia existencia.

(12) A. DE WAELEHNS, op. cit., p. 67 ss.

Heidegger señala como momentos o constitutivos de la existencia inauténtica, *Die Rede* o la *charlatanería*, con la *curiosidad* y el *equivoco*, esbozando con ellas una pintura mordaz y punzante del hombre medio, de ese hombre de la calle que habla de todo y cree saberlo todo, cuando en realidad se nutre de lugares comunes. Y por fin, como resultado de aquellas, la *Verfallen* o *existencia caída*, porque el existir inauténtico, perdido en la superficial vulgaridad del *man*, es vivir *decadente*, es un proceso constante de *decadencia* o huida del propio yo, que nos oculta el fondo auténtico de nuestro ser.

Solo una positiva violencia y reacción fuerte contra la tranquilidad del vivir cotidiano podrá encaminar al hombre al descubrimiento de la existencia auténtica. Indiquemos las etapas que la analítica heideggeriana reconoce para descubrir el fondo de esta existencia auténtica y estructura última del yo humano.

Para ello, Heidegger analiza ante todo la estructura del hombre como *hecceidad*. Es patente que nuestro ser es una *hecceidad* o individualidad existente, puesto que es un *Da-sein*, un existente que *está-ahí*, y este estar-ahí forma, para el filósofo de Friburgo, el misterio último de nuestro existir. Todos los otros elementos del mundo, del espacio y míos concurren a hacer de mí un existente que *está-ahí*. Y pues que a toda situación ontológica corresponde un estado propio de nuestra actividad, hay un sentimiento fundamental que expresa esta situación precaria y limitada de mi existencia como *hecceidad*. Es la *Beifindlichkeit* o sentimiento abrupto de *encontrarse-ahí*, afirmación en el orden del afecto, de *mi situación original*, más allá de la cual *nada hay*. Ella me sitúa bruscamente en el *aquí* y el *ahora propios*; me hace sentir la situación original de encontrarme bruscamente en la existencia, sin decir nada del origen de este existir, sino poniéndome ante el hecho consumado de estar existiendo, del que deriva, como consecuencia, el sentimiento de tener-que-existir.

Derivación también de esa tonalidad fundamental de la *Beifindlichkeit* es el sentimiento de la *derelicción* o *abandono* (*Geworfenheit*). Nos sentimos *arrojados* a la existencia, abandonados en ella, sin saber quién nos puso allí. Tal es la condición entitativa del *Dasein* humano, oculto en cuanto a su origen y término, pero patente en cuanto a la facticidad de esta existencia dada, y que insinúa ya el hecho de su contingencia, el germen de finitud y negatividad que en su ser se oculta. El *ser-arrojado-en-el-mundo* significa que el hombre no ha escogido su

existir y que sus posibilidades son finitas; mas este abandono en el mundo no es simple hecho pretérito, sino dura y se continúa por la tarea que impone de rehacer nuestro ser y conquistarnos a nosotros mismos.

Otros dos momentos señala Heidegger que, con el anterior, completan la estructura de la hecceidad. Son el *entender o interpretación* y la *discursividad*. Fijémonos sólo en el primero. Frente a la revelación afectiva del lazo de unión del *Dasein* con el mundo, propia del encontrarse o *Befindlichkeit*, se da la *aprensión* constitutiva de este mismo vínculo que forma el ser-en-el-mundo. Son dos aspectos del mismo momento existencial, ya que el *encontrarse* tiene siempre una comprensión de cada situación propia suya. Pero dado el dinamismo heideggeriano del ser, el entendimiento no es un conocer estático, sino *interpretación*, manifestación de la existencia como un poder-ser, y es a la vez proyección hacia adelante de esas virtualidades de existencia. Toda posibilidad es un proyecto, por lo que la *Verstehen* o inteligencia del *Dasein* es a la vez interpretación y elección de posibilidades, "visión existencial del camino como libre y franco" (13).

Mas con todos estos aspectos no hemos traspasado el análisis de la estructura indiferenciada del ser. Todavía la completa Heidegger con un último elemento, al considerar el *cuidado (Sorge)*, como naturaleza última del *Dasein*. En ella ve el constitutivo de la estructura indiferenciada del ser humano antes de escindirse en los dos modos últimos de existencia —auténtica e inauténtica—, por considerarla como la totalidad o resultante compleja de los anteriores datos: derelicción, poder-ser, caída. En ella ya aparece el planteamiento del problema de la existencia auténtica.

Hemos visto que el existir no es una cosa hecha, sino un haz de posibilidades. Implica el *todavía-no (noch-nicht)*, que en cada momento va realizándose tendiendo al porvenir. Y es en cada momento superado, porque la existencia humana siempre está en juego. Ello se expresa en el *cuidado*, que se define como un *sich-vorweg-sein*, ser-hacia-adelante o anticiparse a sí mismo. El hombre se adelanta a sí mismo proyectándose hacia el futuro al *escoger* entre sus posibilidades de existir.

Pero en la *Sorge* hay al mismo tiempo cuidado, ansia. Porque a

(13) A. DE WAELEHNS, op. cit., p. 88.94.

la vez que *tensión* y *marcha* hacia el futuro, el ser humano no puede prescindir de su otro momento de ser arrojado, de ser una existencia *decadente*, por esa tendencia incoercible a elegir el modo de vivir inauténtico, a huir de sí mismo y perderse en el anónimo de la existencia impersonal y fácil del vivir cotidiano. El ser humano, al descubrirse a sí mismo como estando ya en el mundo, también se manifiesta como a punto de sucumbir, como perdido ya en ese mundo particular de objetos familiares entre los cuales se ha refugiado.

Tal es, en su sentido completo, la determinación del *Dasein* como *cuidado*, es decir, como un ser *que se anticipa* —en constante realización de sus posibilidades— *ya arrojado en el mundo y perdido en él* (14).

Henos, pues, al ser del *Dasein* revelado en su totalidad como *cuidado*, pues arrojado ya en el mundo y a punto de perderse en la inautenticidad de la vida personal, su vivir es un ansia vital, un constante *cuidado* por apartarse de las “caídas”, y en reacción violenta contra la vida vulgar de la mayoría. Así, el ansia nos coloca ante el dilema: autenticidad e inautenticidad, o permanecer perdidos en el “se” gregario, o concentrarse en el *yo*, eligiendo la realidad desnuda de su existencia.

El gran preservativo de esta caída —en charlas, en curiosidad, en doblez y demás manifestaciones del vivir inauténtico— es la *angustia* (*Angst*). Es un sentido fundamental al que, en el marco de su sistema, pretende dar Heidegger un valor y alcance ontológico, frente al meramente psicológico que en el filósofo danés poseía. La angustia es una forma derivada y aguda del sentimiento de nuestra situación original, vago estado afectivo sin ningún *Wovor* u objeto determinado que lo produzca fuera del mundo mismo. Es la sensación de encontrarse en el mundo como tal, que al hombre hace sentir al vivo la tragedia de su condición como ser-abandonado, arrojado en el mundo. La inquietud ante un objeto determinado constituye el *miedo*, que es la angustia degenerada, y nace del esfuerzo del *se* por separarse del sentimiento original de angustia radical. En este sentido la angustia es liberadora de la tiranía del *se* y amenaza constante de la tranquilidad inauténtica de la existencia cotidiana. La angustia no se expresa

(14) A. DE WAELEHNS, op. cit., p. 134 ss.

con palabras, ya que el discurso es dispersión a la vida común e impersonal, huyendo del propio yo. *Consiste en contemplar en silencio* la limitación y finitud radical de nuestro ser, en el sentimiento profundo de la *derelicción* del *Dasein*.

Visión de la existencia en su totalidad, tensión hacia el futuro en proyección de sus posibilidades, la angustia sitúa al hombre con la última y principal de éstas. Esta eventualidad suprema es la *muerte*. La angustia es la revelación del existente humano como *ser-para-la-muerte* (*Sein-zum-Tode*). Tal es el resultado final del laborioso análisis existencial de Heidegger, ya que el ser-para-morir constituye el rasgo esencial, dominante, de la estructura del *Dasein*. En la ambigüedad del vivir y conversar diario, suele darse a la muerte un carácter impersonal de accidente imprevisto, de algo que acaece a otros. Es el esfuerzo del *man* que huye de la muerte y trata de ocultarnos su verdadero sentido, de alejar de nosotros su consideración como un hecho personal. Sólo la angustia nos pone delante nuestro propio destino, que es el de ser-para-morir, nos coloca frente a la muerte como una posibilidad propia e inevitable. Y dado el carácter anticipativo del *Dasein*, la constante *anticipación* de su ser potencial y futuro se concreta en último término en la muerte, que no es aún, sin duda, pero que con todo rigor *está ya presente*. La muerte acecha de continuo la vida de este existente humano que ha sido arrojado al mundo para en él morir, y que en él vive muriendo, es decir, corriendo hacia la muerte. *Ser es morir*. Tal es el final desolador de la "interpretación ontológica de la muerte" que nos da Heidegger (15).

Y la muerte es dejar de existir, es la nada. La *angustia* revela al hombre el fondo más trágico de su ser, que es su propia nihilidad. Nada, no solo en el futuro, que es en cierto modo presente, sino también en el pasado, puesto que conserva la impronta de *ser-arrojado* que recibió al emerger de la nada; y el pasado, por lo tanto, se pierde en la nada de su origen.

La angustia hace, pues, patente la nada del *Dasein*. En su breve opúsculo, *¿Qué es la Metafísica?*, Heidegger se complace en construir una suerte de metafísica de la nada, para mostrar más al vivo la contingencia radical del existente humano "como un ser amenazado de

(15) A. DE WAELEHNS, *La Filosofía de Martín Heidegger*, p. 144 ss.— Véase J. ITURRIOZ, *El hombre y su Metafísica*, p. 167 ss.

ruina sin apoyo en el pasado, porque fué arrojado a la existencia desde la nada; ni en el presente... ni en el futuro, porque rueda al abismo de la muerte" (16). Para él "la cuestión acerca de la nada no solo es pregunta metafísica, sino abraza y comprende la metafísica entera", ya que es la cuestión misma acerca del ser por la esencial pertenencia de la nada al ser. ¿Cómo esta implicación del ser y de la nada? ¿Será al modo hegeliano de la unión de los contrarios en la síntesis dialéctica? No; pero tampoco es justo el sentido de la nada "de la dogmática cristiana", como negación; como contraconcepto del ser. Heidegger piensa más bien en la nada como *fundamentante* del ser, como posibilidad misma del existir del *Dasein*. Existir, en efecto, es un verdadero *ex-sistir*, significando "estar sosteniéndose dentro de la nada". No es la nada objeto ni ente alguno. Es una originaria dimensión de la existencia significando su esencial *finitud*. El ser hunde sus raíces en la nada, vive *trascendiendo o sobrenadando* a esa nada y está abocado a un fatal anonadamiento. Es lo que ha expresado Heidegger con la fatídica frase, parodia a la vez que radical oposición a la del dogma cristiano: *Ex nihilo omne ens qua ens fit* (17).

Finitud existencial que implica radical contingencia e inestabilidad presente en el ser. No en vano Heidegger ha expresado las características existenciales del *Dasein* por la *temporalidad*, como cifra y resumen de todas ellas. Se trata del *tiempo*, no psicológico o subjetivo, sino en su dimensión ontológica; no como entidad fuera de nosotros, puesto que el hombre no está en el tiempo, sino es el tiempo. Existir es temporalizarse. En el presente se incluye el porvenir, pues si la existencia significa anticipación, el futuro no podrá ser algo que ahora no es y luego será, sino un porvenir que *ya está siendo*, en que el ser se está realizando sin cesar. Presente y futuro que incluyen, a su vez, el pasado, porque este venir a ser de continuo es estar viniendo a ser *lo que ya era*, implicando por lo tanto el haber sido. Y así el futuro, que es el presente, anticipándose a sus posibilidades y viviendo en cierto modo su por-venir, es a la vez un *volver a ser el pasado*. Se tiene, pues, la ley kierkegaardiana de la *repetición* (*Wiederholung*) o recapitulación y resurrección del pasado en el futuro. Una existencia se

(16) A. DELP, *Existencia trágica*, p. 75.

(17) M. HEIDEGGER, *¿Qué es Metafísica?* Traducción de X. ZURIBI, "Cruz y Raya", I (1933), p. 85-115.

anticipa y prevé a la vez *muriente* y se repite *naciente*. Tal unidad de los tres *ex-stasis* temporales —presente, pasado y futuro— fenómeno complejo del futuro, que habiendo sido se hace presente, constituye la *temporalidad* del *Dasein* (18).

Volvemos a la filosofía bergsoniana de la *duración* como constitutivo del ser. El contenido último del-ser es tiempo, duración, devenir. De ahí su nihilidad y esencial inestabilidad, puesto que toda la realidad queda reducida a un mero *fluir*, a un salto corto desde el abismo arrojador de la nada hasta el abismo devorador de la muerte...

Pues bien, enfrentarse con esta perspectiva desoladora, tal es el sino trágico, según Heidegger, del *Dasein* humano. La existencia auténtica es el reconocimiento de sí mismo como finitud y radical inmersión en el tiempo, en el *fluir* intramundano. El *Dasein* auténtico no cierra sus ojos ante la verdad desnuda de su ser contingente, anonadante. Reconoce y acepta su situación precaria de ser ruinoso, cuyo destino es la muerte. Su vida se cifrará en una *esfera* constante de la muerte, viviendo en *presencia* perpetua de esa muerte que entrevé a cada instante. Debe ser la suya, una aceptación resignada, heroica, abrazándose en actitud de renuncia extrema con esa posibilidad inevitable sin esperanza alguna de evasión. No caben, en efecto, más que dos actitudes, que son los dos modos de vivir, auténtico e inauténtico: O la diversión y olvido de tan trágico destino, sumergiéndose en la incons-

(18) A. DE WAELEHNS, op. cit., p. 216 ss.; A. DELP, op. cit., p. 75; ITURRIOZ, op. cit., p. 176 ss.—Si ahora consideramos el *Dasein* no en una "sección vertical" o en determinado momento de su existencia, sino consideramos la temporalidad del mismo en su *totalidad*, desde el nacimiento hasta la muerte, tenemos su *historicidad*. El *Dasein* es un ser *extendiéndose*, que se desarrolla a lo largo de una *duración* temporal determinada. Esa es su *historicidad*, modo de ser derivado de la temporalidad. El *Dasein* no está en la historia rellenando un cuadro temporal preexistente, sino que es historia. Sólo el hombre es un ser esencialmente histórico y es el que *hace historia*. Es el creador de la historia, y los hechos humanos son propiamente históricos.

Heidegger discurre brillantemente, en pos de Dilthey, sobre este fenómeno de la historicidad del hombre. Según los dos modos de existencia humana, hay también una historia inauténtica, tejida de hechos banales de la vida diaria, y una historia auténtica, llena de verdadera historicidad. A su vez, la historia será en algún sentido *repetición* o *recapitulación* del pasado. Según Heidegger, la fuente de la *historicidad* (capacidad de hacer historia) es el futuro; mientras que la fuente de la *historia* (capacidad de aprehender la historia ya hecha) está en el pasado.

ciente tranquilidad del vivir cotidiano, o la simple aceptación. La única libertad del hombre es elegir entre uno u otro modo de existencia. Es la fatídica *libertad para la muerte* (Freiheit zum Tode). Y *libertad para la culpa*, podría también llamarse, pues, con su decisión, el hombre se hace culpable, o más bien, reconoce y acepta su culpabilidad radical. Es una culpa ontológica, no consistente en faltas concretas. El hombre, al aceptar su finitud, limitación y defecto, reconoce y se hace reo de la culpa. En esto Heidegger es eco fiel de Kierkegaard, que también proclama la existencia humana radicalmente culpable. En ambos conserva también su sentido moral. La conciencia moral que nos invita a recogernos dentro de nosotros, libertándonos de la tiranía del vivir impersonal, del excesivo entretenimiento en lo mundano —voz silenciosa que no viene de Dios sino de nuestro yo interior y auténtico—, es también una invitación a reconocernos culpables, aceptando la nihilidad inherente a nuestro existir.

II.—Crítica

Hecha esta larga *mise en scène* del núcleo de las ideas existencialistas tal como se encuentran en su forma aguda y propia, estructuradas en sistema cerrado por Heidegger, creemos conveniente examinar, en sumaria indicación, el sentido metafísico del nuevo mensaje, y enjuiciar críticamente, desde el punto de vista de la verdad filosófica y de la verdad cristiana, un ideario que se presenta como la última palabra del pensamiento moderno. Lo más queda ya dicho, para una mentalidad formada, con el simple desarrollo expositivo de la nueva filosofía. Réstanos completarlo, apuntando las principales indicaciones críticas, de la mano de los autores cuyas obras reseñamos y que nos han guiado en la primera etapa, A. Delp, Waelehns, Iturrioz y Kuiper (19).

Ante todo, surge acongojada y presurosa la pregunta sobre el puesto que ocupa Dios, tema cumbre de toda problemática filosófica, en la filosofía existencial.

Cierto que Heidegger ha querido de antemano curarse en salud haciendo confesión expresa de abstencionismo. Su metafísica del exis-

(19) A. DELP, *Existencia trágica*, p. 79 ss., 103 ss.; WAELEHNS, *La Filosofía de M. Heidegger*, 320 ss., 367 ss.; ITURRIOZ, *El Hombre y su Metafísica*, p. 265 ss.; KUIPER, *Aspectos del existencialismo*, "Rev. de Filosofía" 3 (1944), p. 368-384.

tente humano —ha dicho— es la filosofía pura, “ónticamente neutral” sin que nada tenga que ver con la teología. Toda posición de ideario o visión integral del mundo y de la vida no entra para nada en el marco de la metafísica del *Dasein*. Y advierte que es inútil esperar una solución filosófica de problemas tales como el de la creación, el de Dios, pues carecen de sentido. La experiencia filosófica por fuerza ha de renunciar a toda ulterior inquisición sobre la cosa en sí.

Pero, ¿es posible una filosofía ónticamente neutral, que se desentienda de la realidad íntima de los existentes concretos? Es sabido que en Heidegger no aparece clara la distinción entre los dos órdenes, *óntico* —sea que designe el orden del ente concreto, o de la existencia en bruto— y *ontológico* —o el orden inteligible de los enunciados generales de valor metafísico. Es frecuente en su oscuro filosofar el tránsito subrepticio del uno al otro orden, así como el paso entre los extremos de la distinción paralela, *Seiendes* —el existente en bruto— y *Sein* o el modo de ser, las determinaciones esenciales del existente. Es, pues, imposible que los enunciados y principios de carácter ontológico permanezcan neutrales en el orden óntico. Si el orden de las cosas en sí fuera un caos, habría que renunciar a hablar de él. De ahí el absurdo de desposeer a los seres en sí de toda inteligibilidad.

Y en rigor, el método de análisis fenomenológico debiera haber contenido a Heidegger en una simple descripción de los objetos existentes, de las situaciones de conciencia. Pero ya desde el principio su analítica humana pretende ser metafísica y pronunciar soluciones últimas sobre el sentido y fundamento del *ser en general*. La metafísica del hombre concreto ha quedado erigida en metafísica del ser en general desde el momento en que, en su punto de partida, ha considerado el ser del hombre como sustituyendo el ser en general, para desde allí interpretar todos los problemas del mundo. Y toda metafísica —sistema de principios últimos sobre el fundamento y sentido del ser— por fuerza se ha de presentar con pretensiones totalitarias, reduciendo a un sistema de explicación unitaria todos los problemas e implicando por tanto la solución del problema de Dios.

Ahora bien, esta solución, en la filosofía existencial, es francamente *negativa*. La metafísica construida sobre el análisis del existente humano es una *metafísica de la finitud*, dice Heidegger. En ella no cabe, pues, el Absoluto. Y en su proceso analítico se ha mantenido fiel a este principio. El análisis de la realidad humana descubriría, co-

mo encuentro fundamental, el carácter de ser *arrojado* que en él va impreso. Ya este carácter por sí solo planteaba dos preguntas: de dónde viene arrojado este ser y a dónde se le ha arrojado. Heidegger impuso tiránicamente silencio a estas voces de la conciencia. Siguió adelante su análisis deformado, encerrado en la facticidad de los hechos, sin horizontes ni amplitud de trascendencia, llegando a sumir al hombre en un abismo nihilista. Y entonces exigió del hombre una actitud llamada *heroica*: Que mirara fijamente la muerte y aceptara valiente la nada como su propio destino (20). Así dejó cerrado el paso a toda pregunta ulterior, sin posibilidad de trascendencia.

Heidegger se ha atenido obstinadamente a esta filosofía de la finitud, en fuerza de querer, con sola la hermenéutica positivista del fenómeno humano, descubrir el sentido último del ser mismo. Nada ha querido saber de un supuesto *Werfer* o *arrojador* de este *ser arrojado* que él ha encontrado en el seno mismo de la existencia humana. Mas aún, lo ha excluido positivamente, sustituyéndolo por la *nada*. Así ha querido hacer comprensible al hombre sin relación a Dios. ¿No ha sustituido la fórmula del dogma cristiano, *a Deo (ex nihilo) omne ens fit*, por la otra, *ex nihilo omne ens qua ens fit*?

Tal es el ateísmo declarado de su sistema. Lo que no impide el atuendo y preocupación religiosa bajo la que presenta sus problemas. Según la frase de Levinas, "el discurso sobre Dios no pierde su esencia religiosa cuando se presenta como *discurso sobre la ausencia de Dios*". Son los mismos problemas que deberían formar el marco en la descripción de una *existencia cristiana*; pero el espíritu que informara sus soluciones habría de ser radicalmente opuesto. "Teología sin Dios y cristianismo de signos invertidos", ha llamado alguien a la nueva filosofía.

Ahí está también el satanismo del nuevo *Ethos* que, bajo el signo nihilista, ha querido Heidegger elevar como ideal del hombre moderno. Esa exaltación de la finitud humana y de la misma muerte tiene para el hombre moderno el secreto atractivo y seducción de una implícita glorificación de sí mismo. En este sentirse finito descubre el hombre la base ética de los nuevos tiempos, la conciencia de la propia personalidad. El hombre se afianza en su finitud. Su estructura se

(20) ITURRIOZ, op. cit., p. 263.

encierra en sí misma, y por eso la existencia es libertad. Ella le impone un Ethos solo temporal, unas obligaciones de acción, un quehacer intramundano. Y se contenta con él, sin querer saber nada del más allá, a pesar de su nihilismo final.

No hay duda que, con su *Ethos temporal* (*Zeit-Ethos*), Heidegger ha ejercido un influjo amplio y fascinador sobre muchos hombres. "Lo que atrae hacia Heidegger los corazones de los jóvenes es la energía y decisión que para dominar esa situación de fracaso les comunica. Los de aquellos hombres, sobre todo, forzados a vivir en épocas caóticas, en una situación desesperante"... Pero he ahí *lo trágico* de este Ethos, pues la fuente de energías y heroicidad que ha inspirado son, al fin, una ilusión, sin razón alguna, sin sentido positivo. Solo tienen como destino la nada. Jamás una aspiración vital sufrió engaño más trágico; jamás se ha llegado a una concepción moral más pesimista, a un ideal de acción más deprimente y desolador (21).

El existencialismo, además, se presenta como una reacción violenta contra el idealismo, esa enorme plaga del pensamiento moderno que más ha perturbado las mentes. Es uno de los motivos fundamentales que le han hecho surgir, pues en Kierkegaard surge el pensar existencial como una rebelión contra el hegelianismo, acusándole de haber desconocido y falseado la auténtica realidad con vanos recursos

(21) A. DELP, *Existencia trágica*, p. 89.; WAELEHNS, op. cit. en el capítulo sobre *La conciencia moral*, p. 159-163, observa que en Heidegger el concepto de *culpabilidad* ha quedado vaciado de toda *referencia religiosa*. Se trata simplemente del sentimiento hondo de radical limitación que el hombre adquiere con la conciencia de la existencia auténtica, junto con la confesión de impotencia para dominar esa situación, y libre aceptación de la existencia defectuosa. De este modo la conciencia moral es un testimonio de la existencia auténtica. Pero ya nada queda del concepto cristiano de pecado y culpa. La conciencia de las trasgresiones concretas es conciencia inauténtica y simple diversión hacia los hechos particulares, evitando la dolorosa sensación de culpabilidad existencial. Esta puede surgir con ocasión de hechos culpables concretos.

De ese modo Heidegger ha laicizado esta concepción de la culpa tomada de Kierkegaard, vaciándola cuidadosamente de todo el sentimiento cristiano de que estaba impregnada.

de dialéctica. El idealismo había olvidado, a fuerza de pensar, el existir concreto, destruyendo y sacrificando, en aras de un espíritu impersonal y pensamiento inauténtico, la personalidad del hombre singular. El existir auténtico de cada subjetividad se esfumaba y diluía en el rítmico e implacable proceso cósmico con que el Absoluto conseguía su perfección.

Frente a esa nivelación de lo personal en lo colectivo, el existencialismo se erige en filosofía de lo viviente y concreto. He ahí su gran mérito, así como el de haber valorizado la experiencia sensible. Y no se puede negar que, en esta búsqueda de la existencia, ha contribuido a ilustrar sus notas características de finitud, temporalidad, contingencia, aquellas precisamente que escapan a todo enfoque idealista. El existencialismo ha tornado así a plantear, en su propia zona realista, la problemática del ser.

Pero ahí están también sus grandes errores y falsedad fundamental. *Primero*, porque en vez de escrutar *la esencia*, con sus relaciones inmutables, sus determinaciones de valor universal que le llevarían al fondo del conocimiento del ser y por él al de su acto inmanente que es la existencia, ha tomado como centro de especulación una existencia finita y mudable, desembocando en el *relativismo*, donde no hay verdad absoluta ni teoría universal. *Segundo*, porque el método de análisis de experiencias existenciales no es apto por sí solo para construir una metafísica ni para la *comprensión total* del ser que se prometía, pues encerrado como se halla en la experiencia del fenómeno concreto, no se le puede abrir todo el panorama del ser, sólo accesible, por la trascendencia del fenómeno, a la luz de la razón.

De ahí lo exiguo de los resultados de este análisis existencial. En la misma experiencia de *ser-en-el-mundo*, Heidegger solo descubre un momento de este complejo encuentro o contacto del sujeto con el mundo. La conciencia sólo registra del sujeto su estar-en-el-mundo y experimenta el mundo como un mero *para*. Así se explica que toda la concepción del ser *se reduzca a un doble sistema de relación*: el mundo es para el *Dasein* y éste para el mundo, sin que se nos descubra nada de este núcleo entitativo de la existencia humana ni de los objetos. A ello viene a limitarse toda la ontología del ser: el sujeto es referido al objeto y éste al sujeto, en una *doble relación* vacía de contenido. La existencia sólo se manifiesta como *relación a sí y a otros*. ¡Como si esta doble relación que se da como constitutiva de la exis-

tencia nos descubriera la infinita complejidad y riqueza ontológica de la realidad humana!

Los resultados en orden a la comprensión del ser han sido, pues, negativos: finitud, limitación, nihilidad. Y es que la observación analítica ha sido dirigida en una sola dirección, escamoteando otras dimensiones existenciales. En la observación total de la realidad humana, aún meramente existencial, se hace perceptible la *ordenación intelectual al ser como tal* sobre toda trascendencia finita. El fenómeno de *ser arrojado* al mundo dice algo más que pura facticidad, pues hace referencia al carácter de la creatura de ser dependiente de otro. En fin, basta contraponer a ésta la riqueza de experiencia introspectiva sobre la *mens* y la conciencia de un S. Agustín, para conjeturar lo que podría ser una filosofía basada en la analítica de la vida plena y total del hombre, con todas sus relaciones y sugerencias.

Pero, además de este empobrecimiento de la imagen del mundo, el existencialismo está minado de *otro error básico*, y es que ese mundo tiene una estructura *en el fondo idealista*. Nacido como rebelión y protesta contra el idealismo, sigue no obstante *aprisionado en las mallas de un idealismo más sutil*, sin haber podido superarlo en el fondo. No se trata, es cierto, del idealismo absoluto, sino es el subjetivismo kantiano —origen de toda mentalidad idealista— el que late bajo el ropaje de la nueva filosofía. Hay un estrecho parentesco entre Kant y la filosofía de Heidegger. Mas aún, existe coincidencia y sustancial identidad entre el planteamiento del problema filosófico en éste y en la *Crítica* de Kant. Como en éste se indaga la posibilidad de la ciencia ontológica, de la ciencia del ser, a través del conocimiento finito, que es el conocimiento humano dado en la experiencia, así Heidegger plantea el fundamento de la metafísica, preguntando por el sentido del ser en general desde el *Dasein* humano. En Kant, los límites del conocimiento ontológico quedan circunscritos en la experiencia dada a través de la sensibilidad y de la imaginación, es decir, especificado por la forma del tiempo. Sólo en el tiempo y por el tiempo es posible la percepción del mundo exterior y su elaboración conceptual. Así también en Heidegger; sólo en la *temporalidad* se hace posible indagar el sentido del ser y construir el saber ontológico. O mejor, el tiempo, hecho existencia, es la raíz de todo saber, porque la temporalidad forma el constitutivo de la existencia. El tema del tiempo, eje

de la especulación heideggeriana, está, pues, tomado de Kant y era también básico en su filosofía (22).

También, *en los resultados*, el existencialismo es una versión de la concepción kantiana. El hombre es quien proyecta sobre los existentes la luz de su inteligencia, confiriéndoles su sentido, valor de ser y verdad. El mundo es en rigor creación del hombre, por la proyección sobre las cosas de la forma inteligible humana. Ciertamente el hombre no crea la existencia bruta de la cosa en sí, por lo que la nueva filosofía se distingue del idealismo puro, que ya ha tiempo había sacrificado el fenómeno kantiano al noumeno, reduciendo la realidad a pensamiento. Representa simplemente la posición de Kant, para quien la inteligibilidad era una *forma*, con la que el pensamiento reviste la materia empírica de por sí impenetrable y vacía de sentimiento; surgía así el mundo como una idea de la razón, representando no el conjunto de las cosas en sí, sino nuestro modo de comprenderlas. El es nuestro mundo, la totalidad de las cosas que nos afectan, pues del hombre recibe el ser por información inteligible.

Dicho sentido de *información* es no obstante rechazado por Heidegger. El mundo constituido por el *Dasein* no debía entenderse como un tejido de formas impuestas por un sujeto a una materia, sino más bien se verifica por *exteriorización* o activa proyección sobre las cosas, envolviendo los objetos en un tejido de posibilidades de acción.

Esta es, en efecto, una marcada diferencia entre Kant y el existencialismo, que rechaza todo aspecto racionalista y cuyo idealismo tiene más bien sentido dinámico y activista. En esto recoge las concepciones vitalistas y pragmáticas modernas, apartándose de Kant. El *homo sapiens* se convierte más bien en *homo faber*, y el saber se enraíza en el *hacer* teniendo su fuente en una *necesidad vital*. La verdad es, sí, producto de la subjetividad; se elabora progresivamente, pero más bien como función vital, dinámica y de acción, que como función de pensamiento. El hombre, *obrando*, proyecta su verdad a las cosas; y los objetos del mundo se hacen patentes, inteligibles, por la proyección de luz, de sentido y dinamismo vital del hombre sobre el caos óntico de las cosas en sí.

Idealismo ciertamente *irracional* y *activístico*, como algunos han

(22) A. DE WAELEHNS, *Filosofía de M. Heidegger*, nota preliminar del traductor, R. CEÑAL, p. XIX.

llamado a la posición existencial de Heidegger, pero idealismo al fin no superado, en que se hace al mundo dependiente, noética y ontológicamente, de nuestra subjetividad. Mientras las cosas exteriores separadas del espíritu humano sigan considerándose como un no-sentido, sin pleno valor de seres, sin independencia existencial del sujeto, se mantendrá la posición idealista. El realismo y la sustancialidad misma de las cosas correrán gran riesgo de desaparecer, yendo a desvanecerse en la nada o absorbidas por la immanente existencia del sujeto (23).

III.—El tema de Dios en la Filosofía existencial

Con este título ha publicado el nuevo catedrático de la Universidad de Murcia, A. González Álvarez, la obra a que antes aludíamos y de cuyo contenido y valor damos ahora cuenta (24).

La intención del autor y concepción de la obra se trasluce ya en el título. Piensa el autor que una filosofía afecta a problemas de *totalidad*, es decir, aquellos cuya solución lleva implicada determinada respuesta a todo el resto de los problemas; y ello porque la filosofía debe aportarnos la visión sintética del universo, en la que la vida humana adquiere plenitud de sentido. Por tanto, el problema de Dios —clave de

(23) M. OROMÍ, O. F. M., *El pensamiento filosófico de M. de Unamuno*, p. 189 ss., 193 ss. El mismo idealismo subyacente encuentra el autor en el pensamiento de Unamuno, "a pesar de aquel realismo suyo tan enérgicamente proclamado, contra el idealismo hegeliano, con su hombre concreto "de carne y hueso", el cual poco a poco se disipa y se encamina a marchas forzadas hacia el idealismo antropológico. Lo dice claramente aquella frase suya: "Lo que es independiente de nuestra lógica y de nuestra cardíaca, de eso ¿quién sabe?"

En Unamuno, en efecto, obran mucho los motivos de la filosofía existencial, como son el tema central suyo de la tensión trágica y contradicción entre el ansia de la inmortalidad, y la temporalidad y finitud de la vida; su guerra implacable a lo racional y la exaltación del hombre individual y concreto; y, en fin, en un plano además francamente idealista, su teoría de la *fe*, creadora del objeto o realidad de las propias concepciones y vitales anhelos del sujeto.

(24) ANGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *El tema de Dios en la Filosofía existencial*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto "Luis Vives", de Filosofía, 1945. Un vol. de 323 págs.—Cf. encomiástica y amplia reprensión de la obra, por A. MILLÁN PUELLES, *Notas a un libro sobre Filosofía existencial*, en "Arbor", n. 10 (1945), p. 167-175.

bóveda de una visión sintética del universo, integradora de todos los problemas de la vida humana en la totalidad— ha de plantearse inevitablemente en una filosofía que quiera ser tal. El existencialismo, ¿ha planteado satisfactoriamente el tema de Dios? ¿Tiene capacidad para resolverlo?

Para responder a estas preguntas ha emprendido el autor, no un estudio exhaustivo de la nueva filosofía, sino de aquellas cuestiones que lleven de cerca al esclarecimiento del tema de la divinidad desde el punto de vista existencialista.

La novedad del ensayo está en ofrecer un estudio de conjunto de la nueva filosofía, que se despliega en gigantesco abanico por múltiples ramas: germana, francesa, rusa, italiana e incluso española. La verdad es que hasta ahora no se nos había hablado en visión tan amplia del área de difusión de esta doctrina. Naturalmente, A. G. Alvarez no ha podido tener en cuenta toda esa selva de autores y corrientes, cuyo examen particular hubiera hecho imposible la unidad del método. De una manera general, son analizadas las ideas del clásico existencialismo germánico de Heidegger y Jaspers, de su derivado francés de Gabriel Marcel y Lavelle junto con la concepción de la existencia religada de X. Zubiri. Nada se nos dice de los existencialistas rusos e italianos.

La labor investigadora se centra en las dos primeras partes, que versan sobre los dos temas básicos: *El concepto de existencia* y *La trascendencia*. Una mirada ante todo a la primera parte, que recoja nuestra impresión. La preparan dos largas exposiciones preliminares: El concepto de existencia en Kant y la concepción existencial en Kierkegaard. Ambos estudios son de gran valor en sí mismos, como se ha visto por lo dicho de Kierkegaard. Pero no comprendemos el precedente kantiano de la filosofía existencial que el autor pone tanto empeño en demostrar. Las disquisiciones lógicas de Kant sobre el concepto de existencia, como categoría modal, no parece influido en el análisis existencialista, que se mueve en una dirección distinta. Las influencias de Kant, son, sí, muy grandes; pero han de referirse al planteamiento general del problema metafísico, a ese subjetivismo noético y ontológico que hace al mundo dependiente del yo humano, y del que apenas se ha librado ninguna filosofía moderna.

Por fuerza una visión de conjunto de tan divergentes tendencias debía resultar algo confusa e incompleta, expuesta a deformar el pen-

samiento peculiar de cada filósofo. Así aparece algo forzado y fruto del afán sistematizador el *esquematismo de la doble relación*, a que nuestro autor quiere reducir el concepto fundamental de existencia en todos los autores. Apenas todos sus grandes esfuerzos logran demostrarnos que Kant sitúa la existencia en la categoría de relación, o que en Kierkegaard y menos en Heidegger se conciba el yo existente ante todo como *autorrelación*. En cambio, estos autores acentúan otros aspectos, como constitutivos de la existencia humana, que no pueden aprisionarse en el esquema de la *relación a sí* y la *heterorrelación* o el estar *abierto* a las cosas. La idea de *autorrelación* parece haberla desarrollado Jaspers; de él habría derivado a los existencialistas franceses. Pero es bien discutible y no compartida por otros, la decisión de considerar a Jaspers en un primer plano, como el más genuino representante del existencialismo. *

El tema principal de Dios se inicia en la *segunda parte* con el problema de la Trascendencia. También aquí pasa a primer plano el estudio de la trascendencia en Jaspers. Sigue luego el mismo tema en los existencialistas franceses. En estos aparece un existencialismo teísta, abierto a Dios, pues que discuten de las formas de acceso a la divinidad o de la *gnoseibilidad de la trascendencia*, nos hablan de misterio ontológico, del análisis del acto de fe, de intuición reflexiva de Dios, de existencia religada, etc. ¿No están estos resultados en abierta contradicción con la idea que hemos expuesto de la filosofía existencial, como sistema cerrado en la existencia finita, que, si no excluye, al menos no da lugar a la pregunta sobre Dios? Puntualicemos.

De intento el autor excluye el estudio sobre la trascendencia en Heidegger. Con todo, este pensador ha dado amplio campo en su sistema al concepto de la trascendencia. Pero "la trascendencia heideggeriana no puede ir más allá de donde llega la heterorrelación, que no sobrepasa los límites de la mundanidad" (p. 169). Era la simple proyección del *Dasein* humano sobre las cosas en sí, sacándolas a la claridad inteligible de la existencia. No hay lugar, pues, en el panorama heideggeriano para una auténtica trascendencia, no ya sobre el mundo, pero ni aún para la trascendencia del hombre o salto a la plena objetividad. Ni, por lo tanto, hay cabida para el tema de Dios, ya que el

otro de la heterorrelación existencial es esencialmente intramundano (25).

En Jaspers, la trascendencia se torna en punto central de la preocupación existencial, al definirse la existencia por la *heterorrelación* como su segundo elemento constitucional. Este *otro* de la relación es la *Trascendencia*, desde la cual emprende Jaspers el problema de la *clarificación del ser*. "Nos sentimos referidos a un ser que no es el mundo ni la existencia, sino la Trascendencia". Y la realización de nuestra propia esencia o búsqueda del ser se convierte en *búsqueda de la Trascendencia*. Búsqueda que se vuelve en *naufragio* o fracaso, pues Jaspers admite la tesis heideggeriana de la existencia finita y temporal, y entonces la búsqueda es manifestación de la radical negatividad del existir. Mas Jaspers no se resigna al puro nihilismo, sino torna de nuevo a Kierkegaard, y asumiendo su dialéctica de implicación de los contrarios, afirma que en la búsqueda se da ya la *presencia* de la Trascendencia, se da una cierta anticipación de lo que se busca.

Jaspers ha concebido, pues, el problema del sentido del ser como una ruta desde la existencia a la Trascendencia. Pero es muy dudoso el valor de realidad que ha querido dar a esa Trascendencia. Está muy lejos de entender en ella la divinidad personal. El trascender formal es incompatible con una materialización de la Trascendencia, o su objetiva realidad. Y es bien posible, dadas las experiencias existenciales en que afirma se patentiza la presencia de la Trascendencia —sobre todo las *situaciones límites* (*Grundsituationen*), la principal de las cuales es la muerte— que esa *trascendencia* —bien minúscula, por cierto— se reduzca al *límite* de la propia existencia. La experiencia del existir auténtico, de la radical limitación, con su horizonte final de la muer-

(25) En ciertos lugares, Heidegger dejaba algún resquicio a la posibilidad de Dios, cuando en efecto describía el concepto de Trascendencia como *confesión a lo otro*, a veces en desesperada impotencia de aceptarlo, pero —en obras posteriores, como *Hölderlin y la esencia de la poesía*— en viva y apasionada *apelación a lo otro*.

Por desgracia, parece que en su última etapa ese ligero atisbo de trascendencia, en vez de remontarse y determinarse en *trascendencia*, se hunde y degrada en *trasdescendencia*, al buscar Heidegger, bajo la influencia de Nietzsche, *Ersätze* o sustitutos del Absoluto en una filosofía de lo dionisiaco. Véase WAHL en WAELEHNS, *Filosofía de M. Heidegger*, p. 368 ss.

té es llamada enfáticamente *revelación de la trascendencia*. Un nuevo mito de Absoluto inmerso en la inmanencia del mundo.

Jaspers, es cierto, con sus especulaciones sobre la Trascendencia, ofrece mayor apoyo para plantear el problema de Dios. Pero su solución es tan radicalmente ateológica como la de Heidegger. Decididamente, como confiesa el autor, "en el existencialismo germánico la trascendencia parece quedar reducida a un *formal transcendimiento*" (p. 203).

Solo en el existencialismo francés —ya que el italiano, a fuer de idealista, excluye positivamente a Dios— se llega a convertir la Trascendencia en lo Trascendente, identificándolo con el concepto de Dios. Pero el paso es dado —creemos nosotros— introduciendo elementos ajenos a la nueva filosofía. La heterorrelación existencial se ha trocado ahora en relación o ligamen ontológico con Dios a través de los conceptos de "participación en el Acto puro", distinción entre *ser* y *tener*, etc. Esas ideas han sido tomadas del acervo común aristotélico-escolástico que flotaba en el ambiente filosófico francés, tan influenciado por el tomismo. A los presupuestos existencialistas deben en cambio el haber abocado a un irracionalismo, análogo al modernista, y a una especie de ontologismo en la concepción de Dios. Si el término de la heterorrelación es la Trascendencia —esta vez extramundana, Espíritu o Acto puro, es decir, Dios— y es el análisis existencial —la experiencia fenomenológica del yo— el que descubre inmediatamente la existencia heterorrelacionada, síguese que el encuentro con Dios, o la presencia de Dios a la conciencia existencialista, es *inmediata* y además *evidente*. La vía de acceso a Dios no será un laborioso proceso racional sino la ruta de una conciencia inmediata, immanentista. Para Lavelle, "la presencia de Dios es dada en un "acto de fe", puesto que Dios no es objeto de conocimiento sino de fe. Una fe no integrada por elementos intelectuales, sino acto simple, "identificado con la conciencia de la participación". Esta fe es *dada en todo acto* que el hombre pone y en el momento mismo en que la potencia se convierte en acto; en el momento en que es llamado a la actualización de las potencias, ya que ello es sólo posible "por la participación en el Acto puro".

Para Marcel, Dios es alcanzado por el camino de la *intuición reflexiva*. Dios, realidad trascendente y a la vez inmanente, revela su presencia en un acto de fe o adhesión silenciosa, la cual no tiene va-

lor noético, porque el sujeto, absorto, no se capta a sí intuyéndola. Esta intuición ciega adquiere plena significación para el pensamiento en un segundo momento, "por una reflexión que se apoya sobre una experiencia de la presencia" (p. 229).

Nos hallamos en pleno *intuicionismo* y *casi ontologismo*. Por ello, estos autores se hacen problema de la posibilidad del ateísmo. ¿Cómo es posible que este Dios de tan fácil captura e inmediata intuición sea negado o ignorado por alguno? Marcel lo resuelve diciendo que el ateísmo sólo es posible por inatención o distracción. "Es una especie de sueño, del que cada uno puede despertarse en un momento dado", volviendo a la intuición inmediata del ser. Para Zubiri, será *la soberbia de la vida* la generadora del ateísmo, es decir, aquella actitud satánica en que el hombre se implanta a sí mismo en lugar de Dios.

En este irracionalismo existencialista no tienen sentido las pruebas de la existencia de Dios. Por eso, estos autores, siguiendo a Jaspers, emprenden unánimes la crítica de dichas pruebas tradicionales. El error de las mismas está en demostrar lo que en sí es indemostrable, dice Jaspers. La existencia de Dios —afirma Marcel— no es *problema*, a resolver por los medios racionales del pensamiento lógico, sino un *misterio*, rasgable sólo por intuición. La Trascendencia no se prueba; su presencia se hace *patente* sólo por los caminos irracionales de la experiencia existencial. Las pruebas tradicionales tienen valor de simple manifestación o recuperación "de algo que nos ha sido dado por otra parte". Reflexión secundaria sobre la primera intuición que aclara nuestra conciencia, nunca podrán confirmar ni menos sustituir el proceso intuitivo, el solo apto para alcanzar a Dios.

Tal es el balance que, en punto a aportaciones sobre el tema de Dios, arroja la filosofía existencial, tal como se desprende de un juicio objetivo sobre la laboriosa y lograda investigación de A. González Alvarez. Actitud de radical y desoladora negatividad en el existencialismo clásico, máxime de Heidegger, el grupo francés ha reconstruido una metafísica y noética existencialistas *directamente orientadas hacia la Trascendencia*, abiertas a la afirmación de Dios. Ello se ha conseguido merced a elementos extraexistencialistas de más pura solera espiritualista, y mediante la ruptura del férreo círculo de la finitud en que gravita la existencia heideggeriana. Del existencialismo conservan un intuicionismo fideista, irracional, por el que abocan a un concepto tan vaporoso y equívoco del ser de la trascendencia. Divi-

nidad inmanente que se esfuma en ese horizonte terminal de la propia existencia, confundido casi con la inmanencia del propio yo en las *situaciones límites*. Muy otra es la trascendencia y elevación de un Dios personal y creador a que la razón, por lógico proceso demostrativo, llega en la Filosofía cristiana.

Nos hallamos, pues, ante una conclusión bien pesimista. La posición del existencialismo frente al problema de Dios es negativa. No parece, sin embargo ser ésta la impresión que refleja Álvarez González en su tesis doctoral. La intención más bien le inducía a lo contrario; sólo que, ya al final, desesperando de la bondad de la causa que defiende, lo declara sin ambages: "Estamos ante una radical falsedad. La filosofía existencial, como tal, no resuelve satisfactoriamente el problema filosófico de Dios" (p. 229). Porque tampoco —añadimos nosotros— *tiene aptitud para plantearlo*; y si lo plantea alguna vez, no lo hace en aquella dimensión ontológica y plano metafísico en que debe plantearse.

Y este es el lugar de encuadrar las ideas y aportación de Xavier Zubiri al tema que nos ocupa. Se trata de su ensayo, *En torno al problema de Dios*, que apareció últimamente en su obra completa —re-edición de todos los precedentes ensayos e impresión de algunos inéditos— *Naturaleza, Historia, Dios* (26), y del que hemos de dar alguna información. El referido ensayo fué publicado por primera vez en 1935 en "Revista de Occidente" y traducido al francés en 1936. Nuevamente Zubiri reafirma y hace suya la doctrina del mismo.

Pues bien; A. González Álvarez colocaba el intento de Zubiri en la misma línea ideológica de Marcel y Lavelle, como un empeño de plantear y resolver el problema de Dios con supuestos existencialistas. Como estos asumían la especulación de Jaspers sobre la Trascendencia como el propio lugar metafísico para inscribir el tema de Dios, así Zubiri se propone hacerlo partiendo de la filosofía de Heidegger —llamada por él "la filosofía actual"— para dotar así a la especulación heideggeriana de una dimensión nueva, de su complemento teológico.

Igual crítica de las pruebas tradicionales como punto de partida. Todos estos intentos de demostración por vía racional se revelan in-

(26) X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Editora Nacional, 1944. Un volumen de 565 págs. Precio: 50 ptas.—*En torno al problema de Dios*, p. 426-467.

suficientes, porque los *supuestos* de las mismas son más que cuestionables. Estos son la solución dada al problema de la existencia del mundo exterior por el realismo crítico o ingenuo. Se parte de que la existencia del mundo exterior es un *factum*, una *suma* de cosas y un hecho añadido a la existencia humana, a los hechos de conciencia.

Ahora bien, "la filosofía actual" retrotrae la cuestión a una dimensión anterior. El análisis de la subjetividad misma hace ver que el sujeto consiste formalmente en *estar abierto a las cosas*. No es que el sujeto exista y "además" haya cosas, sino que el ser del hombre envuelve ontológicamente el ser del mundo. No se trata del yo *más* el mundo, en suma copulativa de ambos, sino más bien de un yo *con* o *en el mundo*. Este mundo no es un "factum" añadido al sujeto, sino un *constitutum formale* del ser humano, y suponer a éste sin las cosas sería un contra-ser y contraexistencia humana. "La existencia del mundo exterior no es algo que adviene al hombre desde fuera; al revés, le viene de sí mismo" (p. 428).

Aceptado así el subjetivismo contenido en el análisis heideggeriano de *ser-en-el-mundo*, como una conquista de la "filosofía actual" que ha logrado plantearse el problema de la realidad de las cosas en su dimensión propia, otro tanto dice Zubiri del hombre y las cosas con relación a Dios. También aquí el realismo tradicional daba por supuesto que "la sustantividad de las cosas" exige que se demuestre que además de ellas existe Dios, como un "factum" añadido a las cosas. Pero el análisis existencial nos patentiza que el hombre no sólo se encuentra *implantado en el ser*, existiendo ya "para realizarse" en la complejidad del vivir "con" las cosas —sin las cuales nada sería—, sino que en este existir como un tener que hacerse, el hombre se encuentra con que "hay" que hacerse y ha de estar haciéndose, y que "hay" también *lo que hace que haya*, es decir, lo que le impulsa a vivir. Y ello es así, porque la nihilidad ontológica del hombre, según la cual no sólo no es nada sin las cosas, sino que por sí mismo no "es", si la existencia es *impuesta* al hombre, ésta no puede hacerse por sí misma, y necesita por tanto ese apoyo o fuerza de estar haciéndose, al cual su propia vida se halle *religada* o atada (p. 435-6). El "tener que hacerse" o misión a la existencia nos descubre ese vínculo ontológico del ser humano que es la *religación*. "Estamos *obligados* a existir porque previamente estamos *religados* a lo que nos hace existir".

En consecuencia, la existencia humana no solamente *está arrojada* a

las cosas, sino *religada* por su raíz. La heterorrelación existencial ha sido dividida por Zubiri en dos dimensiones: Exterioridad y religación. "Y así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en esa exterioridad", que "hay" cosas, así también el estar religado nos descubre que "hay" lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia" (p. 439).

Esto que religa es lo que designamos por el vocablo *Dios*. La deidad nos es patente en esta religación constitutiva de la existencia humana, como *ens fundamentale* o fundamentante (p. 440), sin aún precisar siquiera si tiene existencia efectiva *como ente* (!). Más que infinito, perfecto, etc., cree Zubiri que el atributo primario de Dios, al menos *quoad nos*, es el de la *fundamentalidad*. Este "ser fundamentado en Dios" constituye *parte formal* del hombre, sin que por ello Dios forme parte de nuestro ser. Zubiri cree ver confirmada toda su disquisición en la semántica misma del vocablo *religión* y en el concepto de los escolásticos de una *religio naturalis*. *Natural* ha de entenderse en el sentido de dimensión *formal* del ser humano. Y la *religio*, no como culto positivo —el hombre puede no tener religión positiva alguna—, sino como ontológica religación. El hombre no *tiene* religión, sino que *consiste en religión o religación* (p. 438).

En cuanto al *valor noético* de este descubrimiento de la Deidad fundamentante como constitutivo de la existencia humana, Zubiri se adelanta a prevenirnos contra falsas interpretaciones. Ante todo, no se trata de demostración alguna. El problema de Dios no es algo que —al modo de una cuestión científica— podría o no plantearse, sino que *está planteado* ya en el hombre por el hecho de hallarse implantado en la existencia. Tampoco es cuestión del entendimiento o cualquier otra "facultad" como *organon* para "entrar" en relación con Dios. Lo divino es algo que *afecta al ser mismo* del hombre, por lo que resulta caduca toda discusión sobre las facultades que nos pueden llevar a El. Dios está *patente* en el *ser mismo* del hombre, y éste por lo tanto no necesita llegar a Dios: su misma existencia consiste en estar siendo en él (p. 443). Por lo mismo, tampoco puede hablarse de una *experiencia* de Dios, como no es experiencia alguna la posesión de la existencia religada: ni tiene sentido la presunta controversia entre un método de inmanencia y otro de la trascendencia, ya que Dios no es parte del hombre ni algo añadido de fuera, ni éste necesita alcanzar a Dios por algún método. El intento de Zubiri —lo repite mil veces— es nada

más que “descubrir la dimensión humana dentro de la cual la cuestión de Dios ha de plantearse, mejor dicho, está ya planteada”. Descubrir la religación a Dios constitutiva del humano existir.

Pero no nos hagamos ilusiones sobre el alcance de esta fórmula; aunque nueva en la expresión, su sentido y valor ha de ser mínimo o nulo. La teoría de Zubiri se mueve en la *confusión* radical del plano óntico y del plano noético, o como decimos nosotros, del orden inteligible y del orden objetivo de las cosas en sí. Ha querido evidenciar-nos que la existencia humana está religada, fundamentada, y que al término de esta religación se patentiza Dios, al menos como fundamentante de nuestro ser. Como afirmación del orden óntico, era un verdad *banal* en la filosofía tradicional que el hombre —y todo otro ser— se encuentra religado en su raíz ontológica, y fundamentado —es decir, causado— en Dios, y que este ser fundamentado es un atributo primario —radical dimensión— del humano existir. El intento de Zubiri a todas luces va más allá. Nos habla de que esta religación *se descubre* necesariamente en el análisis y conciencia inmediata de nuestro existir, con la evidencia inmediata con que el estar abierto a las cosas, existir encontrándose entre las cosas y con ellas, *nos descubre* que “hay” cosas. Así también la *apertura* de la religación, del estar implantado en el ser, nos descubre que “hay” quien nos hace ser y que el estar religado es un estar *en* Dios. Innúmeras son las expresiones de Zubiri que nos hablan de este *descubrimiento* o *encuentro* inmediato con Dios: “Existir, en una de sus dimensiones, es *estar habiendo ya descubierto a Dios* en nuestra religación” (p. 441). Tan forzoso es este descubrimiento, que Zubiri también se hace un problema del ateísmo, a renglón seguido.

Todo ello, pese a las protestas de Zubiri, nos instala en un *pleno ontologismo*. Dios es patente al hombre en la simple conciencia del existir. No importa que Zubiri rechace toda semejanza con esa clase de intuicionismos, porque la “patencia” —dice— no es de Dios como es en sí, sino como fundamentante. También el ontologismo hablaba, no de intuición clara de Dios, sino en la idea de ser. De modo semejante para Zubiri se revela en la *conciencia inmediata* del propio existir.

Es también inútil y contradictorio soslayar, negando, toda cuestión de conocimiento o sentimiento o de facultad en este descubrimiento

de la divinidad, bajo pretexto de que la presencia y "patencia" de la divinidad es al mismo ser del hombre. La *presencia ontológica* del ser divino a todas las cosas y no a solo el hombre era afirmación banal por demasiado sabida para un filósofo teísta. Pero Zubiri habla del *descubrimiento* de esta presencia, lo que no puede ser ajeno al conocimiento, sino constituirá por fuerza fenómeno de tipo consciente, cognoscitivo. Se tratará de una conciencia fundamental y oscura, identificada con la del propio existir y que se adentre hasta la dimensión radical de esa existencia. Algo así como una *conciencia existencial* de la presencia creadora o fundamentante de la deidad en nosotros. Zubiri la llama una "visión previa de las cosas, por la que todo se nos muestra religado a Dios" (p. 455).

Pero tal *intuicionismo ontológico* es sencillamente falso y craso error. La filosofía tradicional ha probado hasta la saciedad que no hay argumento alguno a priori o visión previa que nos muestre con certeza la existencia del Ser supremo. Dios no está al alcance inmediato de nuestro conocer. Ni puede haber evidencia alguna, o "patencia" del Ser divino a nuestras facultades, ya que es el objeto más inaccesible y último para el humano intelecto en nuestro modo connatural de conocer a través de lo sensible y material. Todo lo demás será una confusión entre el orden ontológico y el lógico. En el plano óntico, la religación o *relación trascendental* de dependencia respecto de Dios entra ciertamente en *formal constitutivo* de la existencia humana. Pero la prioridad o inmediatez ontológica no revela inmediatez cognoscitiva; al contrario, *quod prius est natura est. posterius cognitione*. El orden noético sigue en nosotros camino inverso al de la naturaleza en sí. La simple experiencia de nuestro existir no nos patentiza la *esencia* de esta existencia con todas sus conexiones o relaciones internas —mucho menos el término de estas relaciones, Dios—, la cual es conquistada por nosotros en el orden noético por labor racional y análisis de su contingencia.

No se nos oculta que, en el fondo y a despecho de esa teorización, el único resultado positivo logrado por Zubiri es más modesto. Se reduce a hacer ver cómo la existencia humana, por sus caracteres de contingencia, de ser arrojado, radical nihilidad, etc., postula necesariamente un principio que *le hace ser*. Así lo interpreta su fiel admirador Julián Marías, al decir que en el problema planteado y apenas esbozado por Zubiri "aparece claramente manifiesta la posibilidad por la

vía señalada (la contingencia), de una auténtica y plena demostración"... (27).

Se trata, pues, de un implícito —“solo esbozado”— argumento racional, el trivial argumento de la contingencia, que, al parecer, hasta Zubiri no era posible proponerlo (!). No obstante, lo encontramos más plenamente desarrollado en cualquier manual escolástico, porque en ellos no se escamotea tanto el hecho-base de la contingencia de los seres todos del mundo y del mundo como totalidad de esas existencias contingentes, con tantos supuestos idealistas, dinamistas, de la filosofía existencial.

Huelgan, pues, tales *supuestos* de la doctrina heideggeriana sobre los que Zubiri tenía empeño en plantear la cuestión de Dios, y quede entendido —en contra de la afirmación taxativa del ilustre autor—, que el *discurso racional* es la primera vía para llegar intelectualmente a la afirmación de la existencia de Dios, puesto que hemos reprobado toda iluminación existencial previa y visto que la parte de verdad que el ensayo de Zubiri encierra se reduce al argumento de la 4.^a vía. El ser arrojado no existe por sí mismo; pero él tiene la *existencia dada*: luego la recibe de otro... Y no hay inconveniente en decir que el problema de Dios están planteado en esa dimensión radical de la existencia, lo que no pasa de ser otra afirmación banal...

El apretado ensayo de Zubiri contiene, con el del ateísmo, otro segundo apartado sobre la posibilidad del conocimiento de Dios (p. 446-455). En él aparece el sutil espíritu de Zubiri muy trabajado también por los “supuestos” de la “actual filosofía”. Constituye casi una declaración de agnosticismo, pues que encuentra suma dificultad en alojar a Dios dentro del “ser”, y por lo tanto, en la posibilidad de entenderlo. Para ello invoca una proposición condenada de Eckhardt negando sea Dios formalmente *ser*, como expresión del sentir de “toda la mística cristiana” (p. 452). ¡Así se escribe la historia!

* * *

La falta de espacio no me permite ocuparme de los otros —numerosos— ensayos de Zubiri que componen esta colección completa, más

(27) J. MARÍAS, *S. Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, p. 121.

o menos libremente epigrafiada, *Naturaleza, Historia, Dios*. El título responde nada más a la tercera parte del volumen. Las otras dos primeras se ocupan exclusivamente de los temas de *ciencia, del saber en general, el saber filosófico, ciencia y realidad*, en la primera parte. La segunda reúne ensayos histórico-filosóficos, siendo los principales, *Sócrates y la sabiduría griega, Hegel y el problema metafísico*. En la tercera figuran, amén del referido ensayo sobre el tema de Dios, y otro, *El Ser sobrenatural en la teología paulina*, dos precedentes: *La idea de Naturaleza en la nueva Física* y un segundo, teorización sobre la historia, *Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*. De algunos, los que rozan temas filosóficos, se indica discretamente que aparecen con censura eclesiástica.

No se puede hablar, ante este cuadro irregular de ensayos, de un sistema filosófico en Zubiri. Ni consideramos como alto valor humano o máximo timbre de gloria, ni menos como deseable, el que todo el que se encuentre dotado de más o menos ingenio filosófico, se dé a construir su propio sistema, que vendrá casi siempre a aumentar el acervo de errores que la triste historia del pensamiento registra. En el caso de Zubiri, se trata de un indiscutible talento filosófico aplicado a especular en los comunes tesoros de la humanidad pensante, en los temas especialmente de la filosofía griega.

Nos atrevemos a hablar de una cierta evolución en las ideas de Zubiri, pues de los numerosos ensayos, si bien algunos pertenecen al período 1930-35 del que data el citado ensayo sobre el problema de Dios, los más son fruto de las actividades del profesor de filosofía desde 1940 en adelante. Pues bien, el autor ha abandonado la peligrosa influencia de aquel fondo de ideas existencialistas que dieron origen a tan avieso planteamiento del problema de Dios. La tónica general es un sano realismo con que el autor se adentra en la indagación serena de los temas de la "epísteme" y el saber filosófico, de la "ousía" y "el ser" como objeto constitutivo de la filosofía, etc. Esa sana orientación es debida, sobre todo, a la bondad y limpieza de las fuentes griegas, máxime de la filosofía aristotélica, a cuya indagación y conocimiento tan a fondo se ha dado Zubiri.

Y ¿qué queda de los "supuestos" de la "filosofía actual", bajo cuya designación Zubiri pensaba sobre todo en el existencialismo heideggeriano? No mucho, fuera de una afanosa imitación de la novedad de su vocabulario, a que sin recato se entrega Zubiri, y otros elementos

más o menos válidos de la experiencia existencialista asimilados por el autor. Acá y allá fluctúan, sin embargo, algunas ideas y resabios de la influencia de Heidegger y demás modernos. Tomamos nota del análisis del fenómeno o impresión sensible, p. 110-112, en que se da razón a Kant sobre la tradición aristotélica. Destaca, como nota más discordante, el breve ensayo que sirvió de prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Julián Marías, p. 139-152, con el inmediato de septiembre de 1945 (p. 153-57). En ellos, el pensamiento del autor da rienda suelta a una marcada tendencia idealista. Nos habla de que la filosofía, "en virtud de la constitutiva latencia de su objeto", se halla en perpetua inquisición y constante rehacer su propio objeto, "en perenne reivindicación de él, en una enérgica iluminación y constante hacerle sitio" (p. 155). O lo que es peor, que "la filosofía no consiste sino en la *constitución activa* de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión". Zubiri no ha notado que una cosa son las vicisitudes por que ha pasado la filosofía en los filósofos, los cuales en su mayor parte se han pasado rehaciendo y discutiendo y hasta negando su objeto, y otra cosa bien distinta que este objeto no esté ya dado y hecho realmente. No cabe hacer a la filosofía en sí solidaria de toda la historia de la filosofía, que ha sido casi siempre la historia de las aberraciones humanas. Por fin, se advierten influencia de Heidegger —de sus ideas sobre la radical *historicidad* del acontecer humano— en el ensayo, *Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*.

Quiera Dios que la impresión favorable sobre los últimos trabajos filosóficos de Zubiri vaya acrecentándose en sucesivos ensayos.

Hemos dicho que la filosofía existencialista, al menos elevada a sistema cerrado por Heidegger, es de signo positivamente anticristiano. Ciertamente que el filósofo de la angustia no se desató en negaciones rotundas de la idea de Dios al modo de Nietzsche. Por casualidad surge alguna ligera alusión al tema de Dios en sus obras. No importa. Este nihilismo de Heidegger —afirma *De Waelehn*s— es más radical que el nihilismo combativo de Nietzsche. Ha visto que la violencia de la negación se convierte en Nietzsche en afirmación; y quiere que su *no* de ningún modo pueda dar testimonio en favor del *sí*. Y para construir una filosofía totalmente liberada del yugo de lo divino, Heidegger ha eliminado sistemáticamente a Dios de todo problema filosófico. Su éxito está en demostrar así que no se da una cuestión filosófica de Dios,

puesto que pretende dar solución a todo el círculo de problemas de la filosofía sin hacer uso alguno de la *hipótesis teísta*.

Por eso no cabe —afirma De Waelehs— el intento de algunos de servirse de las nociones con que Heidegger describe la existencia en general, como marco para la descripción de la existencia cristiana. No, puesto que Heidegger ha dotado a esa noción de la existencia de un contenido que es todo lo contrario de una experiencia cristiana.

¿Quiere esto decir que la filosofía existencial sea radicalmente negativa y estéril para una concepción *cristiana* de la vida? Tampoco, porque hay en ella un cúmulo de experiencias y análisis estimables cuyo valor no es menester ponderar. Y sobre todo, porque con sus vivas descripciones de la finitud y contingencia, de la muerte y nihilidad, ha logrado plantear en toda su agudeza y *radical dimensión* estos problemas tan hondamente humanos y atraer la preocupación de los hombres y de la investigación filosófica hacia la urgencia vital de aquellos. Y estos son a la vez los problemas cristianos, los mismos que la verdad revelada tiene por misión alumbrar y resolver.

Por eso, mejor que afirmar que el existencialismo puede ser desarrollado en el sentido de la filosofía cristiana —como ha sido el intento de G. Marcel, Zubiri y otros—, porque ello no es factible sino introduciendo mutaciones esenciales y quebrando los “supuestos” de la nueva filosofía, diremos más bien que los problemas típicos del existencialismo solo encuentran adecuada solución racional en la filosofía cristiana. Y que urge construir una *analítica de la existencia cristiana* en sus supuestos filosóficos de la verdadera existencia humana, del hombre que no se resigna a sucumbir a la tragedia de su finitud y a la angustia de la muerte, sino quiere superarlas elevándose sobre sí mismo en busca del Trascendente.

A este laudable intento responde la obra citada del P. Iturrioz, *El Hombre y su Metafísica* (28). Una respuesta a los acucientes problemas planteados por Kierkegaard, Heidegger y nuestro Unamuno, presentando las magníficas soluciones a los mismos, desarrolladas por los dos genios de la filosofía cristiana, S. Agustín y Sto. Tomás. Ya en el título y en la introducción se acepta el planteamiento del problema de

(28) J. ITURRIOZ, S. J., *El Hombre y su Metafísica*. Ensayo escolástico de Antropología metafísica. Colegio Máximo de S. Francisco Javier, Oña (Burgos), 1943. Un volumen de 312 págs. Precio: 23 ptas.

Heidegger y de la filosofía en torno al hombre. Mas esto solo es verdad como *punto de partida* y método práctico— y en esta única forma parece admitir el autor su metafísica antropológica—, ya que al antropocentrismo moderno se ha de oponer el teocentrismo cristiano o la convergencia de todos los seres en torno del primer Ser.

En la primera parte del libro se exalta con gran elocuencia a los dos maestros de la Escolástica, no solo en sus doctrinas, sino en la *ejemplaridad* de su vida, haciendo resaltar el valor *tipológico* de ambos genios, que con tal sinceridad y rectitud de espíritu vivieron en un constante *transcenderse* a sí mismos en búsqueda afanosa de la Verdad. Esto especialmente debe decirse de S. Agustín, quien por el drama intenso de su vida y el sello personalista de su indagar filosófico, ha podido llamarse con razón “el primer hombre moderno”, por haber sobre todo centrado toda la problemática filosófica *en torno al hombre*, reduciéndola a una perpetua inquisición del fondo insondable de la conciencia humana y ofreciendo así la fórmula que es el lema orientador del pensamiento moderno: *factus eram ipse mihi magna quaestio*.

De S. Agustín pone de relieve el autor los dos polos, sobre que gira toda su filosofía: el carácter mudable, temporal, la nada de toda criatura, en cuya descripción ha derrochado más riqueza y viveza de imágenes que cualquier pensador moderno, frente a la inmutabilidad eterna de Dios.

Es también el fondo de la concepción de Sto. Tomás. Una sencilla comparación entre ambos le permite hacer ver al autor cómo las fórmulas han cambiado, pero, en realidad, la concepción agustiniana y la tomista son idénticas. La *mutabilitas*, *informitas* de S. Agustín se ha trocado en los conceptos de *potentialitas*, *contingentia* del Aquinate; y la *incommutabilitas*, *summum esse* en que S. Agustín ponía la cifra de las divinas perfecciones, se vierten en el *Actus Purus*, *Ipsum esse subsistens* tomistas. La raíz última de este contrapuesto dualismo de atributos y eje central de la metafísica tomista del mundo y de Dios, con razón la encuentra el autor en la doctrina aquiniana de la composición y mezcla *de acto y potencia* en todos los seres creados, derivada de la otra superior de la *real distinción de esencia y existencia*, como radical dimensión constitutiva de la finitud y contingencia mundanas. Tal es la afirmación expresa del P. Iturrioz, quien ve —siguiendo a la generalidad de los fieles intérpretes del Santo— condensada toda la riqueza de la metafísica tomista en el maravilloso opúsculo aquiniano

De ente et essentia, cuyo tema principal es dejar asentada esta verdad fundamental de la composición real de *esencia* y *existencia*, tanto en el plano inferior de los seres materiales, como en el mundo superior de las inteligencias finitas.

Ya era hora de que, desde la escuela de Suárez, se reconociera lisa y llanamente esta gran verdad al doctor de Aquino, después de que tanto se ha escamoteado su auténtico pensamiento en la cuestión. Lo que se hace precisamente cuando se siente la necesidad de oponer la sólida estructura de la metafísica tomista del ser, basada sobre este principio de la *real composición*, en toda criatura, del doble elemento, *esencia* y *existir*, como única solución y respuesta adecuada a los problemas del existencialismo. Fácil le es después al autor, siguiendo el lógico pensamiento del Santo Tomás, esbozar toda la metafísica tomista de la contingencia y mutabilidad creadas, "deduciendo de aquel principio fundamental (real composición de *esencia* y *existencia*) el de la potencialidad, el principio de la multiplicidad juntamente con el de la jerarquización de todos los seres" (p. 117).

La comparación contrapuesta se prosigue entre las especulaciones de Heidegger, Kierkegaard, Bergson, y de otra parte el ideario filosófico agustino-tomista. Ante todo, con la *fenomenología de lo contingente*, donde se pone de manifiesto cómo las nociones de tiempo, duración, aparecen más hondamente descritas en S. Agustín que en Bergson y Heidegger. Sigue la *psicología de lo contingente*, donde se opone con ventaja, a los análisis heideggerianos de la *angustia*, la agustiniana "inquietud" del corazón y de la mente en la *búsqueda* ansiosa de la Verdad hasta no descansar en Dios y resolverse aquella en perfecta quietud y bienaventuranza.

Pero el punto principal de discriminación es el último, *sentido y metafísica de lo contingente*. Pues si en los anteriores presupuestos fenomenológicos podían en parte convenir la doctrina de nuestros dos genios con la filosofía actual, se apartan por entero en esa interpretación metafísica del dato contingente, por la cual, en vez de encerrarse en la clausura del mundo, se abren a una subida y trascendente ascensión hacia Dios.

Ha de verse, pues, en el libro del P. Iturrioz un excelente intento de oponer la auténtica filosofía cristiana de la existencia al moderno existencialismo.

Pero, añadimos nosotros, que no haya lugar a tergiversaciones. Es-

te sistema agustino-tomista no podrá llamarse en sentido propio filosofía existencialista, sino *filosofía del ser*. Son formas contrapuestas de filosofía. Pues aquel sistema que excluya toda consideración esencialista, manteniéndose siempre en el *polo existencial*, se condena de antemano a lo singular y concreto, a la nihilidad. Lo singular y concreto nos descubre en su existir una actualidad y dinamismo, pero limitados a una manera particular de ser, a una esencia. La realidad nos habia no exclusivamente de lo existencial, sino de una maravillosa polaridad *de acto y de potencia*, de un *orden existencial* y un *orden esencial* fundidos y perfectamente armonizados en la constitución de lo existente. Por eso el existente concreto no es mera actualidad, y su contenido no se agota con describir ese dinamismo y actualismo del orden existencial. La finitud de lo singular sólo puede ser penetrada y esclarecida en su perfección, trascendido el orden de la singularidad y contingencia y elevada al orden de las esencias. Solo por esa reducción de lo existencial a lo esencial, de lo fenomenológico al orden racional y universal, podrá ser iluminado el misterio de la realidad contingente. El existencialismo al contrario ha realizado esa inversión fatal de los términos, poniendo la existencia concreta en el primer plano del filosofar.

Esa misma dimensión esencial en que debemos plantear el problema del *sentido del ser* en general, nos patentizará cómo la existencia no es el ser del hombre ni de ninguna cosa del mundo. Que la existencia está inscrita para los existentes finitos en el dominio y categoría relativa del *tener*, no en la absoluta del *ser* total de la cosa. Por eso no podemos atribuirle a un sujeto en términos *sustantivos*, sino mediante la relación de posesión, y en términos adjetivos. No podemos decir: "Pedro es la existencia", sino "Pedro es existente" o tiene existencia. Relación de posesión que indica *parcialidad* de elemento integrante, no intrínseco y total constitutivo del singular concreto. Solo Dios es verdaderamente *el que es*, donde la existencia se identifica con el ser en una absoluta actualidad de existir y plenitud ilimitada de ser.

Si la existencia *es tenida* por el hombre o cualquier singular existente, ello nos revela la dualidad estructural del ente concreto, la distinción entre el sujeto y la actualidad tenida; y, por lo tanto, no habiendo identidad esencial con el sujeto, sólo puede haber cuestión de participación en la existencia. La categoría de *tener* nos remite inmediatamente al concepto de *participación* como vía necesaria de entrar

en posesión de la existencia. La noción de participación va inscrita en el dominio del tener: lo que no se es pero se tiene, se posee *por participación*, recibido de otro, *ens ab alio*. Y la participación sólo es posible por *causalidad* (29).

Tales son las etapas del verdadero análisis *racional* de la existencia que marcan el camino a la filosofía tomista en su solución de los problemas planteados por el falso existencialismo. Constituyen a la vez *la más plena refutación* de la moderna filosofía existencial.

Como final de estas líneas, es grande nuestra complacencia en presentar la obra del profesor americano de la Universidad colombiana de Medellín, *Clarence, Finlayson: Dios y la Filosofía* (30), como otro nuevo espécimen de auténtica y cristiana filosofía existencialista. En su macizo y profundo ensayo de inspiración y contenido tomistas, el prof. C. Finlayson trata del tema existencialista por excelencia, la existencia como constitutivo de la esencia de Dios. Solo en la consideración de la divinidad se encuentra la investigación en el puro orden existencial, allí donde toda perfección de ser se encuentra absorbida en el puro y actualísimo acto de existir.

Como preliminar, finos análisis tomistas sobre los conceptos de esencia y existencia, muy aptos para en ellos conocer a fondo la metafísica tomista de esos temáticos conceptos. La originalidad del ensayo está en adoptar una posición de armonía y conciliación entre las dos opiniones que se han perfilado en el campo tomista sobre el constitutivo formal del Ser divino. La opinión común que ponía este constitutivo en la existencia, según la cual el nombre propio y atributo constitucional de Dios es *Ipsium Esse subsistens*, y otra opinión particular de algunos tomistas que sostenían hallarse este constitutivo en la intelección actualísima.

C. Finlayson cree que la verdad está en una posición superadora y armonizadora de ambas. Para ello distingue *un doble aspecto* y doble constitutivo divino. En el plano entitativo u orden de la esencia, sin duda alguna el constitutivo formal se halla en la Existencia subsistente que constituye a Dios en la actualidad o plenitud infinita de ser.

(29) R. CEÑAL, S. J., Nota preliminar a la op. cit. de Waelehs, p. XIX; A. GONZÁLEZ ALVAREZ, op. cit., p. 290 ss.

(30) CLARENCE FINLAYSON, *Dios y la Filosofía*. Imprenta Universidad de Antioquía, Medellín (Colombia), 1945. Un volumen de 261 págs.

Pero el ser no agota en ese plano entitativo sus virtualidades, puesto que todo ser se abre a la operación como a un acto segundo terminal. Es el orden dinámico, de la esencia considerada como *naturaleza* o principio de operación, nueva línea o aspecto ontológico que ha de considerarse también en la Divinidad. Pues bien, la *intelección actualísima* es la forma principio de la actividad divina; y tal es el constitutivo formal de Dios considerado como naturaleza. Su inteligibilidad y entender actualísimos son forma específica de Dios, constitutivo de su trascendencia sobre las criaturas.

No para aquí todo, pues Finlayson pone un tercer nombre como atributo primario y constitucional de Dios. Es el Amor puro, que entraña la operación más secreta, el más arcano misterio de Dios. Y esto porque el Amor en Dios, amor espirativo y subsistencial, es *principio de personalidad*. Sólo en Dios tiene el amor esa fecundidad suprema y por eso sólo en Dios el amor es constitutivo.

C. Finlayson cree que esta opinión combinada es —en cuanto a los dos primeros nombres— la que ha enseñado Juan de Sto. Tomás. No nos convence ni la atribución ni menos la doctrina en sí misma. Parte de una noción falsa e impropia de constitutivo formal. Un tal constitutivo metafísico por fuerza es uno y ha de referirse a una perfección o nota del ser primaria y de orden entitativo. La operación supone ya el ser constituido y tiene la esencia del mismo por principio radical y constitucional. Por eso se llama esa esencia bajo tal aspecto naturaleza. Una vez constituido el ser, huelgan más constitutivos de la cosa ya constituida. En cuanto al tercer nombre del Amor en Dios, creemos que Finlayson se adentra en la esfera de lo teológico y esboza un conato —siempre reprobado por la Iglesia— de probar por vía puramente racional las divinas personas.

Pero si la tesis del autor no es cierta, está al menos llena de hermosas sugerencias, y en torno a ella Finlayson derrocha altos conocimientos de filosofía tomista. Además, la obra se termina con otros brillantes ensayos adicionales, relativos sobre todo al tomismo como filosofía del ser.

Sea, pues, recibida con nuestra grata enhorabuena la obra del profesor americano, solo deslucida por las licencias americanistas de dicción, sobre todo de influencia francesa, y muy disonantes al oído del lector español.

FR. TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.

INFORMACION DE ACTUALIDAD

1.—Primera Exposición del Libro misional español (Madrid, 23 de abril - 12 de mayo, 1946).—No interesa reseñar aquí los actos de apertura y clausura de la *Primera Exposición del Libro Misional Español*. La prensa nacional se ha ocupado de este magno acontecimiento bibliográfico y misional, y por ella es conocida de nuestros lectores.

Diffícil es recoger en una nota el ambiente que en la Exposición se respiraba. Con maestría insuperable se penetró hasta lo más íntimo del espíritu del visitante. El ingreso estaba preparado con una portada conventual al estilo colonial peruano. Después de andar el amplio vestíbulo, se llegaba al patio de un claustro en el que se entraba por nuestro espíritu la vigorosa espiritualidad conventual y misionera. Nos hallamos en un claustro monacal, con sus estaciones de Vía crucis, cuadros de mártires misioneros, puertas cerradas de celdas habitadas y, presidiéndolo todo, Nuestra Señora de Guadalupe, la cual ha recibido el homenaje de tantos hijos de América convertidos por nuestros misioneros.

Con este ambiente, plenamente logrado, se podía comenzar el recorrido de las salas, que tantos tesoros encerraban. En nuestras frecuentes visitas hemos visto a hombres de letras extáticos ante manuscritos y obras impresas que valen más duros que líneas tienen.

La sala principal era amplia. Para ella se escogieron los libros y manuscritos más importantes. Podríamos calificarla de *salón del trono* de la Exposición. Tienen lugar de honor, en la vitrina central, la Bula de Demarcación de las Indias hecha por Alejandro VI en 1493 para dirimir las contiendas entre Castilla y Portugal y, con ella, los *Viajes de Colón*, conservados y escritos por el famoso dominico Fray Bartolomé de las Casas. Para él se reservó la vitrina central derecha, que contenía algunos de sus manuscritos y primeras ediciones. En la central izquierda, presididos por el crucifijo misionero de San Fran-

cisco Solano, encontramos el manuscrito de la *Historia de las Indias de la Nueva España* de Fr. Diego Durán, O. P., que contiene preciosas miniaturas y dibujos costumbristas de 1570. El impreso más antiguo presentado a la Exposición es la Doctrina en Lengua Española y Mexicana (México, 1548), compuesta por Fr. Pedro de Córdoba, O. P., ejemplar valuado en unas 35.000 pesetas; la *Castellana Zapoteca* de Fr. Pedro de Feria, O. P., cotizada por los bibliófilos en 40.000 pesetas (México, 1567); la *Doctrina en lengua Mixé*, de Fray Agustín Quintana, también Dominicano, que ha sido una verdadera revelación de esta Exposición, pues se desconocían ejemplares de ella. Está impresa en 1729. También eran notables dos catecismos anónimos jeroglíficos para instruir a los indios en la religión. En las restantes vitrinas de la sala figuraban crónicas y publicaciones antiguas de las Ordenes misioneras. Merecen destacarse las dos de Fr. Alonso Fernández: *Historia Eclesiástica de nuestros tiempos* (Toledo, 1611) y la *Concertatio Praedicatoria* (Salamanca, 1618).

Seguía la sala dedicada a Nueva España en la que un precioso diorama representaba el primer bautizo en aquellas tierras. En ella podían verse el *Memorial de Motolinia*, la *Historia de la Provincia Dominicana de Santiago de México* de Agustín Dávila Padilla, en sus dos ediciones (Madrid, 1596 y Bruselas, 1625); la *Historia del Origen de los Indios* de Fr. Gregorio García (Valencia, 1607), y la *Historia de las Indias Occidentales* de Remesal, con su magnífica portada de 1619.

En la del Japón, pendientes de una torreta de propio estilo japonés, pudieron admirar los visitantes cuatro estelas funerarias, tres anónimas y una referente al P. Severiano Alonso, O. P., muerto en China, en 1919. Dentro de la torreta, como curiosidad moderna de gran valor, pudimos ver el *Diccionario Español-Japonés* del P. Juan Calvo, de la Orden Dominicana, con su caja y cintas a la usanza nipona, ejemplar exactamente igual a los regalados por el autor al infeliz Hiro-Hito y al Papa. En las restantes vitrinas de la sala hallamos las más importantes *Cartas Edificantes* impresas en 1575 y varios vocabularios, entre los que destacan el de Fr. Diego Collado, Dominicano, el *Ars Linguae Iaponicae* y el *Modus Confitendi* del mismo autor, impresos todos en Roma en 1632. Así mismo aparecían varias vidas de San Francisco Javier y algunas relaciones de martirios de religiosos

de la Orden de Predicadores. Presidía la sala un biombo japonés representando la entrada de San Francisco Javier y un libro de ilustraciones de la vida japonesa de fin de siglo, venido del Colegio de Santo Tomás de Avila, muy admirado y codiciado por los artistas.

Entre los libros de mérito de Nueva Granada, hemos de notar la *Vida de San Luis Beltrán, Apóstol de Colombia*, en su edición de 1572, el *Orinoco Ilustrado* del P. Gumilla y la *Historia de la Provincia de San Antonino de Nueva Granada*, de Fr. Alonso de Zamora, O. P.

La sala de Perú estaba ambientada con el motivo histórico de la prisión de Atahualpa. El libro presentado al Emperador Inca por el P. Valverde, en el suelo, y Pizarro prendiendo al que despreciaba las palabras divinas, mientras los cañones estaban preparados a disparar sobre el ejército indio que tramaba un celada, eran de gran emotividad. En las vitrinas estaban algunos manuscritos del P. Valverde, junto con la *Gramática y Vocabulario Quiccha* compuestos por Fr. Domingo de Santo Tomás y publicados en 1560: los primeros de aquella lengua. No podemos omitir, por sus hermosas portadas, las obras del P. Meléndez: *Tesoros verdaderos de las Indias* y las vidas del *Beato Martín de Porres*, *Beato Juan Masías* y *Venerable Bernedo*.

En China destacaban numerosos libros en caracteres del país, obras misionales para instrucción de los infieles y hasta obras de literatura española como "El Quijote" y algunas producciones de Jacinto Benavente. Creemos que lo más notable de toda la sala lo constituían los cuatro clichés o tablas xilográficas chinas procedentes del Museo Dominicano de Avila. Han figurado también en esta vitrinas los procesos de beatificación de los mártires dominicanos de China y Tung-King.

En Africa han destacado los libros franciscanos. También encontramos valiosos elementos de las antiguas "redenciones" llevadas a cabo por las Ordenes Mercedaria y Trinitaria. Son notables, además de algunas vidas de San Vicente Ferrer, dos obras interesantes y raras del P. Luis Urreta, tituladas *Historia eclesiástica, política, natural y moral de los grandes y remotos Reinos de la Etiopía* (Valencia, 1616) y la *Historia de la Sagrada Orden de Predicadores en los remotos Reinos de la Etiopía* (Valencia, 1611).

La correspondiente a Filipinas ha estado ocupada en casi su totalidad por las producciones de Dominicos y Agustinos. Numerosos diccionarios, gramáticas, libros de devoción y formación religiosa en lenguas indígenas, etc. se encerraban en sus vitrinas. De los presentados por los Agustinos merecen especial mención un misal hecho a mano, con tal perfección, que sólo los entendidos pueden descubrirlo. Por su encuadernación llamó la atención el libro titulado *Alfabetos Filipinos*, bordado en oro. Entre los presentados por los Dominicos encontramos diversas ediciones de las *Historias de la Provincia del Santísimo Rosario* de los PP. Aduarte, Baltasar de Santa Cruz, Collantes, etc., junto con las producciones modernas de la Universidad de Manila y Colegio de San Juan de Letrán.

En la sala general se colocaron las crónicas misioneras que por ser generales no tenían cabida en sala alguna. En ella figuraban algunas preciadas ediciones italianas, del siglo XVII, de las obras del P. Las Casas, la *Crónica de Santo Domingo* por Fr. Juan de la Cruz y la *Copia de una carta que escribió el M. R. P. Jacobo Ambrosi, Provincial de Armenia, de la Orden de Predicadores*, impresa en Barcelona en 1631, rarísima y de gran valor.

A la parte moderna se han dedicado dos salas, en las que figuraban impresos sobre beneficencia, enseñanza, revistas, y otras publicaciones. Claramente se muestra en ellas que lo más antiguo y preciado de España, su espíritu misionero, sigue su gloriosa trayectoria. Y así vemos, junto a las ocho espléndidas Revistas de la Universidad de Manila, la humilde hoja misionera que inquieta la conciencia de los fieles con la preocupación evangélica.

Pero esto, con ser mucho, no constituye más que una parte de nuestro tesoro bibliográfico misional. Otra casi igual ha quedado sin poder exponerse al público. Sólo la Orden Dominicana tenía preparadas más de un millar de obras, de las que no se han expuesto más que seiscientas. El total de la Exposición ha sido de unos dos mil volúmenes.

Muchos años tardaremos en ver reunido otra vez ese maravilloso conjunto de preciosidades bibliográficas, exponente de nuestra espiritualidad misionera.

FR. J. SALVADOR Y CONDE, O. P.

2.—Actos conmemorativos del LXXV aniversario de la proclamación de San José como Patrono de la Iglesia Universal (2 al 8 de Junio).—No hace mucho en la Universidad Vallisoletana tuvo lugar una serie de conferencias sobre los privilegios de María Santísima; y hoy en la misma ciudad se ha formado un coro magnífico para cantar las grandezas del Esposo Castísimo de la Madre de Dios, bajo la acertada dirección del R. P. Antonio del Niño Jesús, carmelita descalzo.

La primera conferencia estuvo encomendada a D. Gregorio Alastruey, y versó sobre *La teología de San José*, punto neurálgico de sus grandezas, fundamentándola en los dos títulos que Dios le concedió: el de Esposo de María y el de Padre matrimonial de Jesús. Profundizó en ellos con gran copia de doctrina patristica. Negó al Santo la immaculabilidad, defendiendo su santificación en el útero materno y su preeminencia entre todos los demás, incluso San Juan Bautista y los Apóstoles. Nególe asimismo el derecho fundamental a la impecabilidad, ya que esta tiene su raíz en la carencia del "fomes peccati", derivación del pecado original; pero le concedió la impecabilidad de hecho, por privilegio extraordinario nacido de su altísima dignidad. También aseguró que no hay repugnancia de ninguna especie en su resurrección y ascensión a los cielos después de la de su Divino Hijo, apoyado sobre todo en un texto de S. Francisco de Sales.

El P. Severiano del Páramo, S. J., tomó la palabra en segundo lugar describiendo con un grafismo admirable *Lugares de Palestina relacionados con S. José*.—Abarcó la conferencia cuatro puntos: 1.º El matrimonio entre los judíos en tiempo de Jesucristo. 2.º La circuncisión. 3.º La Purificación. 4.º Vida privada en Nazareth.

El segundo día, las conferencias estuvieron a cargo del Sr. Masa, que disertó sobre el *Desarrollo histórico-religioso del Patronazgo de S. José*, y del P. Severiano del Páramo, quien en su nueva intervención habló sobre las *Costumbres de Palestina relacionadas con S. José*.

Los días 4 y 5 de Junio tuvieron lugar las siguientes conferencias: *San José, Patrono en la lucha contra el comunismo ateo*, por el Vice-presidente de la Rama de Hombres de la Asociación Josefina, D. Antonio Jimeno; *San José en el villancico español*, con interpretación musical de alguno de ellos, por el poeta vallisoletano Félix Antonio González; *San José, modelo de hombres*, por el P. José Antonio del Niño Jesús, C. D. y *San José en el Arte*, con proyecciones, por D. Graciliano Nieto, catedrático de la Universidad.

La conferencia principal del día 6 fué la pronunciada por el padre Bonifacio Llamera, O. P., de reconocida competencia en los estudios josefinos. Versó sobre el tema: *San José en el orden hipostático*.

Después intervino el laureado escritor, D. Francisco Javier Martín, disertando sobre *San José en la poesía clásica española*.

En la última sesión de este curso de conferencias volvió a intervenir el P. Bonifacio Llamera para explicar *Los privilegios de San José*.—Abordó el conferenciante en primer lugar, el tema de la inmaculada concepción de S. José, y dijo que los autores antiguos no hablaron de este privilegio, acerca del cual han guardado también silencio la mayoría de los teólogos. Aunque hay algunos que opinan en sentido afirmativo, dió por sentado que falta sólido fundamento teológico para defender hoy esta opinión. Entró después en el estudio de si fué santificado S. José en el seno de su madre. Cree que puede seguirse la sentencia afirmativa. Trató de la santificación de S. José por la circuncisión. Siguió el examen de la concupiscencia, afirmando que no debió estar totalmente extinguida en S. José. Después de haber enaltecido la excelencia de la virginidad, habló de la particular importancia que reviste respecto de S. José, asegurando que con toda certeza S. José guardó siempre perfecta virginidad, y hasta es probable también que haya hecho voto de ella. Por último, el docto conferenciante trató de la confirmación de S. José en el bien.

Intervino por fin, D. Miguel Ángel García Guinea, haciendo pasar por la pantalla una hermosa serie de cuadros josefinos, con lo cual llenó plenamente el objeto de su trabajo: *San José en la pintura clásica*.

3.—El IV centenario de la muerte de Francisco de Vitoria.—
a) *En la Cátedra Vázquez de Mella de la Universidad de Santiago.*—Continuaron, como dejamos anunciado en la crónica anterior, la serie de conferencias que integraban el cursillo monográfico sobre las doctrinas vitorianas, organizado por la Universidad gallega para conmemorar este centenario.

La segunda etapa de estas conferencias fué abierta por el catedrático de la Universidad de Oviedo, don Salvador Lissarague sobre "El poder político en Vitoria". Dos problemas suscita el disertante ante la concepción política de Vitoria, que desenvuelve y esclarece a través de su discurso: el concepto de república o de comunidad política (la

sociedad civil), y el de potestad que en ella se inserta (el poder público).

El Rector de la Universidad de Santiago don Luis Legaz Lacambra leyó su disertación sobre "Lo medieval y lo moderno en Vitoria" ante un numeroso y selecto público, integrado en parte por los profesores de Coimbra, huéspedes aquel día de Santiago. Situó a Vitoria en un punto medio, igualmente distante de los incondicionales de Erasmo y de los conservadores y defensores acérrimos de los puntos de vista tradicionales en oposición al erasmismo. En cuanto al segundo miembro de la conferencia, la modernidad de Vitoria en la construcción ético-jurídica del derecho de gentes y de la comunidad internacional, afirma que su concepción es medieval en el sentido de que pertenece a la tradición de lo filosófico político de la escolástica, y en cambio es antimedieval o moderno "al oponerse a la idea imperialista y superar la idea de la cristiandad en una comunidad internacional de todas las gentes".

b) *En la Universidad de Valladolid* (8 y 10 de mayo).—Don Camilo Barcia Trelles pronunció en Valladolid dos conferencias sobre Vitoria en las que reafirma una vez más su amor al ilustre dominico y manifiesta su adhesión sincera a las doctrinas del creador del derecho internacional.

La primera, "Francisco de Vitoria y el nuevo orden internacional", fué singularmente interesante por el estudio y análisis de las enseñanzas vitorianas en relación con los artículos fundamentales de la Carta de las Naciones Unidas. En la segunda abordó el tema, "España y el futuro Estatuto del Mediterráneo". Divide la cuestión, para su mejor desarrollo, en dos estadios:: concepto de la política internacional, y posición de las naciones mediterráneas con respecto al mar latino. El desenvolvimiento lógico y la argumentación densa hicieron de su discurso una bella y sólida disertación jurídica inatacable.

c) *En Avila*.—Organizado por el Estudio general de Santo Tomás y con asistencia de público culto y selecto, tuvo lugar en el Teatro Principal, a 10 de Junio un solemne homenaje al Restaurador de la Teología. El P. Panizo trazó un paralelo entre la obra de Vitoria y la de Lutero, haciendo resaltar la consistencia y superioridad de la revolución doctrinal del español sobre la del apóstata alemán. El P. Peña puso de relieve la personalidad pedagógica y científica del dominico

frente al lamentable estado de la teología en su tiempo. Don Arturo Muñoz Almansa, profesor de la Academia de Intendencia, se ocupó de la influencia moderadora de las doctrinas de Vitoria en la colonización de América y humanización de las normas de justicia en práctica, sobre todo del Derecho internacional. El P. Florentino Gutiérrez expuso los caracteres propios del sistema ético-político de la comunidad internacional según el autor de las Relecciones; y por último, don Luis Valero Bermejo presentó el cuadro de la política realizada por España en América en tiempo de Vitoria y gracias a las enseñanzas de éste, contrastándolo con el que en la actualidad tiene preocupado al mundo entero.

d) *Homenaje de la Asociación F. de Vitoria en la Universidad de Salamanca.*—Sobre todos estos actos merecen destacarse los celebrados en Salamanca a partir del 21 de Junio. En la sesión inaugural, que tuvo lugar ese día, el gran salón del Paraninfo universitario ofrecía aspecto deslumbrador. El Claustro de profesores, un nutrido grupo de profesores extranjeros, los congresistas de "Pax Romana" y de "Universitas" y un contingente extraordinario de público concurrían a rendir homenaje al autor de las Relecciones. La variedad de trajes académicos contribuía a dar más realce al acto. Abierta la sesión con un saludo del Rector Magnífico don Esteban Madruga, pronunció luego breves palabras de adhesión en nombre de los extranjeros el profesor Brierly, de la Universidad de Oxford. Ocupó después la tribuna el gran admirador de Vitoria don Camilo Barcia, enarcando el sólido fundamento objetivo y la permanencia de las ideas vitorianas, frente a la inconsistencia de los convencionalismos de que suelen adolecer los tratados modernos, incluso la Carta de las Naciones Unidas. Se habla mucho —dijo— de la desintegración del átomo, pero poco o nada de otra desintegración más trascendental en el porvenir del mundo, que es la de la conciencia y de la justicia. Sólo volviendo a las doctrinas de Vitoria se podrán evitar los riesgos que ello implica.

Por último, el profesor de la Universidad de Upsala (Suecia), Sundberg, nos habló de la influencia de Vitoria en su patria a través de Grocio y de otros internacionalistas.

Las conferencias del segundo día estuvieron a cargo del P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., de la Universidad Pontificia de Sa-

lamanca, quien disertó sobre el tema "Orientación humanística de la teología vitoriana", y del catedrático de Murcia don Antonio Truylol, que habló de los "Supuestos filosóficos de la idea vitoriana del Orbe".

El tercer día se celebraron los siguientes actos: Por la mañana, dos conferencias, la primera de don Juan Manuel Castro Rial sobre "La libertad de navegación en Vitoria", y la segunda de don Antonio Fabre, de la Universidad de Friburgo (Suiza), sobre "Los fundamentos morales del orden internacional".

Por la tarde se rindió un homenaje póstumo a James Brown Scott en el Claustro de los Reyes de San Esteban, otorgándosele la medalla de honor del Centenario. Habló primeramente el P. Prior Alberto Colunga; a continuación, el P. Mc Kenna, O. P., de la Universidad de Providence (EE. UU.), luego el rector de la Universidad literaria don Esteban Madruga y, por último, el señor Gascón y Marín, Presidente de la Asociación Francisco de Vitoria.

El día 25 tuvieron lugar por la mañana las esperadas conferencias del P. Luis Lachance, O. P., de la Universidad de Montreal (Canadá) sobre el tema "El derecho internacional en Vitoria", y del señor Ross Hoffman, de la Universidad de Fordham (EE. UU.) sobre "El pensamiento político norteamericano y la tradición vitoriana".

A las siete de la tarde, se celebró la sesión de clausura en el Paraninfo de la Universidad literaria, revistiendo gran brillantez. Primeramente el P. Venancio D. Carro, en representación de la Orden Dominicana, expresó el reconocimiento de la misma a todos los que habían tomado parte o contribuido con su adhesión a estos actos de homenaje al insigne Fundador del Derecho internacional. Con este motivo expuso en breve síntesis la sólida contextura del sistema doctrinal vitoriano, haciendo ver cómo desde su posición roqueña podía desafiar el gran catedrático cuantas arbitrariedades solían inventarse para justificar una mala causa, cual era la de los partidarios de la conquista apriorística de las Indias.

A continuación habló el profesor portugués Pinto Coello en nombre de los extranjeros y de los congresistas de Pax Romana, asistentes al acto.

Después hizo uso de la palabra el presidente de la Asociación Francisco de Vitoria, y a continuación el Sr. Rector, don Esteban Madruga.

ga, se congratuló de que todas las Universidades del mundo hayan acudiendo a rendir homenaje al P. Vitoria, rogando a todos los profesores presentes lleven por el mundo la paz predicada por Vitoria y que ellos han encontrado en España.

Por último, intervino el arzobispo de Toledo y Cardenal Prímado, Dr. Plá y Deniel, quien viene —dice— para clausurar el centenario de Vitoria, renovando la profesión de fe de discípulo suyo y con él de Santo Tomás con espíritu amplio, sin exclusivismos, siguiéndole como ejemplar perfecto de actualidad, en su serenidad científica, con independencia de criterio certero y absoluto, diciendo la verdad aunque sea al mismo César Carlos V. Esta actitud entera queremos hacer nuestra, desde donde podemos hablar al mundo, los que estamos ausentes de esa Conferencia, aportando a la obra de la paz —a través de los micrófonos y de las ondas de la radio— los tres Cánones y Reglas con que termina Vitoria su segunda relección de Indis.

Reiteradamente repite Vitoria que el fin de la guerra justa es la paz. No se quiera por tanto esclarecer una paz que sea semilla de futuras guerras. Tales son las grandes lecciones que explicaba hace cuatro siglos en esta misma Universidad Francisco de Vitoria. Tenemos por seguro que si hoy viviera no dejaría de dilucidar tampoco esta cuestión, inquiriendo la verdad y la justicia de los problemas actuales. ¿Cómo han de ser tratadas después de una guerra, entre muchas naciones, aquellas que han sido neutrales? Dado el espíritu de justicia y de moderación de sus grandes cánones de Derecho Internacional, podemos asegurar que no tendría como causa justa de guerra (ni de armas, ni diplomática, ni de sanciones económicas) la simple posibilidad de que una nación pudiera ser algún día agresora, porque de otra suerte, ¿qué nación no debería ser considerada como peligrosa? “Vitoria anatematizaría la agresión de cualquier género contra el fútil pretexto, y no admitiría nunca como justo el temor del león y del oso a la agresión del cordero”.

“Cooperemos —termina— a esta gran obra de justicia, de equidad, de paz, de fraternidad y de concordia entre todos los pueblos, todos los que nos hemos reunido aquí, en Salamanca, a recordar, en el IV Centenario de su muerte, las grandes lecciones del Maestro Francisco Vitoria”.

e) *La Exposición Vitoriana*.—Complemento de las fiestas cente-

narias celebradas en Salamanca ha sido la Exposición del libro vitoriano y de Derecho internacional instalada en el espléndido salón de la Biblioteca universitaria. Distribuidos con exquisito gusto en las vitrinas hemos podido admirar dos centenares de libros que figuran enumerados en el programa, más otros tantos que, como anejos al tema principal, se habían instalado en las mesas del centro del salón recubiertas con ricos damascos.

Entre los primeros figuran, en grupo aparte, las *obras del P. Vitoria* (siete manuscritos y varias ediciones de las Relecciones, Summa sacramentorum, Confesonario y Lecturas). Vienen después varios autógrafos (el primero y el último), documentos del archivo universitario y los libros prologados o editados por él (San Antonino, Berchorio y Covarrubias). En otro grupo aparecen los libros de sus *maestros* Celaya y Crockaert y las obras en que se inspiró. En el tercero entran las obras de sus *discípulos* y *comprofesores*, sobresaliendo entre los primeros Melchor Cano y entre los segundos Domingo de Soto. De éste se expone la edición de Comentarios y Cuestiones sobre los Físicos de 1545, de que solo se conocen dos ejemplares y sólo este "completo", aunque falto del libro octavo, el cual no se publicó hasta 1551, fecha de la segunda edición.

Por último en otro apartado se agrupan las obras modernas sobre Vitoria, figurando entre otras las de su gran admirador Brown Scott.

La sección segunda, que se refiere a tratadistas de derecho internacional, se distribuye en dos grupos. En el primero, de *tratadistas españoles*, entran Juan de Torquemada, Sánchez de Arévalo, López de Segovia, Palacios Rubios, Arias de Valderas, nuestros tratadistas clásicos de *justitia et jure*, Soto, Báñez, Aragón, Medina, Salas, Vázquez, Suárez, Molina, junto con otros del siglo xvii. Formando juego vienen a continuación los extranjeros Grocio, Gentili, Wolfio, Puffendorf, Vattel, Testor, etc.

En las mesas del centro, a título de ampliación aneja, se exponen diversas muestras de la riqueza bibliográfica de este centro. Figuran allí curiosas cartas de navegación y varias historias de Indias. En la mesa destinada a Portugal se exhiben el "Almanach perpetuum" de A. Zaccuto, incunable (Lieria, 1496), y S. de Freitas, "De justo imperio lusitanorum" (Vallisoleti, 1625). Entre los manuscritos resaltan una biblia de bolsillo del siglo xiii, la Geometría de Euclides, siglo xiv, la

exposición de la primera canónica de San Juan por el B. Avila y una joya incomparable, el "De leone belgico" (Coloniae, 1587?) de M. Aitsinger, con infinidad de viñetas policromas ejecutadas a mano. Por último se exhiben varias muestras de encuadernación, mudejar y del renacimiento con sus escudos nobiliarios.

Aunque no muy numerosa, la Exposición ha constituido un rico y valioso cuadro admirado del público culto nacional y extranjero por su calidad intrínseca y por el amor que en los organizadores revela de lo que forma parte muy principal de nuestro patrimonio científico e histórico.

FR. A. ALONSO, O. P.

4. — El XIX Congreso Internacional de «Pax Romana». — "Pax Romana" es la unión internacional de las Federaciones de Estudiantes Católicos. Está integrada virtualmente por estudiantes de todo el mundo. Y de todo el mundo también vinieron al Congreso que se celebró en Salamanca y en El Escorial.—No deja de ser simbólico el nombre con que los jóvenes han bautizado su organización. Simbólico en estos tiempos azarosos que corremos; y simbólico también por ser la juventud activa y operante quien la integra.

Hablar de *Pax romana*, que es *paz cristiana*, y lo que es más, concentrar en el significado de la expresión todo el contenido y todo el ideal a conseguir, todo el presente y todo el futuro de una institución, no deja de tener su importancia en estos tiempos en los que tanto se habla de paz y tanto se hace porque en realidad no exista, y sobre todo, que no exista con el signo cristiano que es el que le da vigor y consistencia.

La paz es la *tranquilidad del orden*. La tranquilidad del orden parece fruto de la madurez de juicio y de vida. A pesar de lo cual, los que hablan de paz romana, de orden cristiano, son quienes no han llegado todavía a ninguna de esas madureces; los jóvenes, los estudiantes. Pero es que se trata de jóvenes con ideas claras, no inventadas por ellos, sino aprendidas en la Cátedra autorizada del Vaticano. Y quieren imponer lo aprendido usando todo su ardor juvenil y todo el entusiasmo de sus pocos años. La paz de que hablan no es una paz necesitada de definición; ha sido ya definida repetidamente por los Papas. Es una paz necesitada de imposición. Y en el Congreso que

glosamos han determinado hacer lo posible y lo imposible para imponerla. Los estudiantes católicos de todo el mundo han hecho confesión de las más atrevidas enseñanzas pontificias, han hecho suyas las más enérgicas proscripciones de los principales errores de la actualidad; y se han propuesto no cejar en el empeño de hacer desaparecer éstos e imponer aquellas. Desaparición e imposición necesarias para que en el mundo reine la verdadera paz de Dios.

El congreso se celebró en España porque así había sido determinado en el último, celebrado en Wásington-Nueva-York.

No descubrimos nada ignorado si decimos que se trabajó mucho y desde muchos sitios para que el Congreso no se celebrara aquí. España es una nación muy discutida en todas partes, y la celebración en ella del Congreso parece que tendría carácter político, se decía. Cuando, dejar de celebrar por razones políticas un Congreso donde estatutariamente debía celebrarse sería verdaderamente transpolítica o ponerse de parte de la política. Los organizadores del Congreso tuvieron que vencer muchas dificultades y superar muchos malentendidos. Pero Dios les asistió; se celebró el Congreso y el éxito superó en mucho todos los cálculos. "Pax Romana" no conoce en sus anales éxito parecido al obtenido en Salamanca y en El Escorial. Y todo ello se debe principalmente a su actual Presidente don Joaquín Ruiz Giménez, a quien la Organización y España deben muchísimo por lo mucho que por ambas trabajó.

La asistencia fué numerosísima. Hubo delegados de 32 naciones y observadores de 8 más. En total fueron 40 las que estuvieron representadas. Y no de cualquier manera, sino por muchos y muy calificados elementos. Solamente Francia y algunas naciones ocupadas por Rusia (Croacia, Checoslovaquia, Austria, Ucrania) dejaron de mandar delegados, aunque hubo de ellas algunos observadores.

Los temas tratados en el Congreso fueron todos ellos de máximo interés y de máxima actualidad. *Primero*, posición del universitario ante los problemas de la persona humana. Hizo de ponente el Catedrático de Coimbra, Dr. Miranda Barbosa.—*Segundo*, el universitario ante los problemas del Estado. Ponente, el Dr. Sepich, de la Universidad de Buenos Aires.—*Tercero*, el universitario ante los problemas sociales. Ponente, D. Angel Herrera. — *Cuarto*, el univer-

sitario ante los problemas internacionales. Ponente, el R. P. McKenna, O. P., de la Universidad de Providence, en Estados Unidos.—*Quinto*, el universitario ante los problemas de la Universidad. Ponente, el R. P. Lachance, O. P., de la Universidad de Montreal, en Canadá.—*Sexto*, futuro de "Pax Romana". Ponente, el propio señor Ruiz Giménez.

La importancia de las materias tratadas salta a la vista. Se trataba de afirmar categóricamente la dignidad humana; sus deberes y derechos ante Dios, ante la sociedad y ante el Estado; de establecer bien las normas de la convivencia internacional; de abordar de frente el problema social; de establecer el concepto de la Universidad y de los universitarios como futuros dirigentes de los pueblos. Y todo ello con criterio estrictamente católico.

Dos comisiones estudiaban cada ponencia. Una, determinaba los principios generales; otra, se preocupaba de las aplicaciones prácticas.—Fácilmente se adivina que tratándose de un Congreso fundamentalmente estudiantil, no tenía capacidad para dar soluciones a problemas de alta envergadura. Pero es que además a todos ellos dió solución el Papa en sus mensajes de Navidad o en sus Encíclicas. Por lo tanto no se trataba de estudiar, sino de expresar en fórmulas exactas y juveniles las afirmaciones pontificias, y hacer de ellas consignas para el porvenir. Y ésto se logró. Los estudiantes salieron de Salamanca y de El Escorial con una serie de ideas claras, de consignas tajantes, y con el propósito de hacer de ellas programa de su vida y de poner al servicio de la misma todo su empeño y su ardor.

Es de justicia hacer resaltar algunas notas características del Congreso. A veces se veía un afán de superación, que incluso resultaba peligroso; pero que no dejaba de manifestar el noble espíritu de renovación de que estaban informados los jóvenes. Al tratar, por ejemplo, de la cuestión social se llegó incluso a afirmar que aun después de participar lo sobreros en los beneficios de la empresa, tenían derecho, juntamente con los hijos del propietario, a los beneficios que a éste daba la empresa misma. Doctrina nada justa, y que no prosperó gracias a las atinadas observaciones de don Angel Herrera.

Otro asunto que se discutió mucho fué el del comunismo. Desde luego no hubo discrepancia en proscribirlo. Pero sí la hubo respecto a la necesidad de nombrarlo con su propio nombre en las conclusiones

y señalarlo como enemigo capital de la civilización cristiana. Venció en esto la posición enérgica de las delegaciones iberoamericanas, española y de los pueblos hoy ocupados por Rusia. Incluso se intentó que apareciera la condenación con las expresiones más enérgicas de la Encíclica "Divini Redemptoris": "El comunismo es intrínsecamente perverso..."

También se discutió sobre la conveniencia táctica de la colaboración con él, y otra vez se impuso, contra el parecer de algunos delegados europeos, el criterio de los delegados americanos y españoles, que, por lo demás, era reflejo fiel de la doctrina de la mencionada Encíclica.

Merece asimismo hacerse resaltar la actitud de los iberoamericanos ante la avalancha protestante en sus respectivas naciones. Es confortador ver la gran preocupación que el asunto protestante da a aquellas naciones hijas de España. Sin embargo su criterio chocó con el de los pueblos anglosajones y con el de Suiza. Doctrinalmente los americanos estaban en lo cierto. Pero la táctica de Norteamérica, de Inglaterra y de Suiza, no puede ser la misma que la de los países oficialmente católicos. Sería perjudicial.

Finalmente, también se discutió con bastante calor, en la ponencia de "el universitario ante los problemas de la Universidad", la actitud de los estudiantes frente a los catedráticos que en cátedra enseñan doctrinas abiertamente en pugna con el dogma o con la moral. Nosotros, simples espectadores, creemos que la solución adoptada no es la justa. Vino como a determinarse que el error tiene los mismos derechos que la verdad; o a decirse que la católica no es *la verdad*, sino *una verdad*; que frente a ella puede haber otras verdades no coincidentes. Lo cual es absurdo. Aquella proposición sobre la labor abierta contra tales enseñanzas del Catedrático nos parecía muy exacta. Y nos fué altamente simpática la posición del señor Corts, Catedrático de la Universidad de Valencia, quien defendió en el pleno la necesidad de que el estudiante, bien asesorado por personas competentes, haga saber al profesor su disconformidad, aunque ello le acarreara el suspenso de fin de curso. Y en el seno de la Comisión añadió que, si se aprobaba tal moción, estaba dispuesto a matricularse, él, catedrático de primera fila, en cualquier facultad como alumno para ejercer semejante derecho a la protesta y a la discusión.

El Congreso, que tuvo muchos aciertos, algunos de ellos señalados ya, otros pasados por alto, y que creemos servirá de punto de partida para la actuación decidida y brillante de grandes masas universitarias católicas, tuvo también sus pequeños fallos. Uno de ellos es la excesiva materia que se propuso a la consideración de los congresistas. Ello hizo que el cansancio los venciera y que en las últimas sesiones se aprobaran cosas (una, la acabada de citar) que seguramente no se hubieran aprobado en otras circunstancias.

A veces se perdía bastante tiempo en cuestiones nimias, y hasta en cuestiones que no debieran ponerse a discusión, sino que habían de tomarse como simple punto de partida, inconcuso y cierto. Recuerdo algunos casos, como el de la definición de la persona, en la que se perdió mucho tiempo; el de la necesidad de exponer ampliamente en una conclusión el concepto de la persona *cristiana*, tratándose de definir la naturaleza de la gracia de una manera determinada, aun no establecida con firmeza en la misma teología.—Aparte de que la misma expresión de *persona cristiana* es sumamente equívoca, si no falsa; siendo mejor el uso de la expresión de *persona humana con perfección cristiana*.—Pero todo esto son detalles que no deslucen la brillantez y el éxito del Congreso.

Los resultados de éste son excelentes. Algunas personas graves, pensando que el fin de la reunión era hacer un estudio profundo, filosófico o teológico de los temas propuestos, se veían desilusionadas. Y tendrían razón en el supuesto de que el Congreso se hubiera reunido para eso. Pero pensar tal cosa es andar muy despistado. Ya lo hemos dicho: los jóvenes se reunieron, no para estudiar profundamente, sino para aprender la enseñanzas pontificias sobre determinados problemas; para tomar contacto unas federaciones con otras y ver las necesidades, el ambiente, los propósitos, etc., de unos estudiantes y de otros; para establecer un cambio de impresiones y una colaboración entre las Universidades de diversas naciones que puede y debe ser permanente. De todo esto no cabe duda que se consiguió mucho.

Antes de terminar es de justicia que se haga de nuevo mención del Presidente Sr. Ruiz Giménez. Gracias a él, se celebró en España el XIX Congreso de Pax Romana. No ahorró preocupaciones, trabajos y disgustos. Dios le premió su interés y su tesón haciendo que

superara a todos los Congresos hasta ahora celebrados, Además, su tacto, su inteligencia, su comprensión y su bondad hicieron que se ganara la admiración y el cariño de todos los congresistas. Muestra de lo cual es el voto que, a petición de la Delegación Norteamericana, se aprobó por aclamación, en el que se le felicitaba, se le desagraviaba y se le proponía como modelo ante el próximo Congreso que va a celebrarse en Friburgo.

5. — Según Congreso Internacional de «Univérsitas». —Paralela a esta labor estudiantil hubo otra de personas ya maduras. El pasado año se fundó en Mont Barry (Suiza) «Univérsitas», federación internacional de Profesores e intelectuales católicos. No se hizo otra cosa en Suiza, que perfilar la entidad. En este segundo Congreso, celebrado conjuntamente con el XIX de «Pax Romana», acabó de establecerse la federación. Fué un Congreso fundamentalmente constitutivo. Los Profesores e intelectuales se han federado para «favorecer la colaboración cultural internacional de todos los que buscan la verdad; establecer un ligamen entre los grupos nacionales de Profesores universitarios y de intelectuales católicos; facilitar la realización de todas las iniciativas conducentes a la consecución de este fin y que desbordan los ámbitos nacionales» (Artículo 1).

Se nombró la directiva general provisional; se nombró también para cada nación un comité que trate de agrupar en torno suyo y por su medio en «Unvérsitas» a cuantos puedan colaborar en estos afanes.

La utilidad de esa federación es a todas luces clara. La unión hace la fuerza. Y los católicos, que tenemos la verdad, no tenemos la fuerza, porque nos desconocemos los unos a los otros. Y cuando nos conocemos, frecuentemente no es para ayudarnos, sino para criticarnos y deshacernos.

FR. E. S.

6. — El P. Luis A. Getino. —*In memoriam.* —Al entrar en prensa esta crónica (9 de Julio) nos sorprende la triste noticia del fallecimiento de P. Getino, que acaba de ocurrir en Madrid. Sin tiempo para trazar el diseño de lo que fué como hombre de estudio, no podemos pasar en silencio su obra literaria, desarrollada en parte al lado de

LA CIENCIA TOMISTA, en la que colaboró desde su fundación, dándole, como primer director, su forma característica.

Desde joven cultivó con preferencia las disciplinas históricas, matizándolas con su sabor literario. De aquella época son su *Historia de un convento* (San Esteban), Vergara, 1904; *El averroismo teológico de Santo Tomás* (Respuesta al señor Asín), Vergara, 1906; y *Vida y procesos de fray Luis de León*, Salamanca, 1907. Después al frente de esta revista comenzó a publicar en ella un amplio estudio biográfico sobre *Francisco de Vitoria* que dió por resultado la obra de todos conocida (1914), cuya segunda edición, muy aumentada, salió a luz en 1930 entre las publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria, de la cual fué miembro fundador. Por encargo de la misma Asociación preparó la edición de las *Relecciones*, con facsímiles, traducción y notas en tres volúmenes.

Al ocupar por segunda vez en 1916 la dirección de esta revista, llevado de sus aficiones classicistas, proyectó la publicación de una *Biblioteca clásica dominicana* para dar a conocer los tesoros de doctrina ascético-mística que, paralelamente a los grandes teólogos, desarrollaron nuestros tratadistas del siglo xvi, oradores y literatos. En ella trabajó con entusiasmo durante varios años reeditando con doctas introducciones varias obras de Cáceres, Cabrera, Aguayo, Taulero, Juan López (el antiguo), Cobo, Encinas, etc., hasta formar docena y media de volúmenes. Otros tantos tenía proyectado sacar a luz, sin llegar a realizarlo distraído con nuevas ocupaciones, entre ellas el cargo de provincial (1922-26).

La Diputación de Salamanca le nombró en 1926, mediante concurso, cronista de su Provincia. En calidad de tal publicó *Vida y obras de Lope Barrientos*, Salamanca, 1927; *Lírica salmantina del siglo XVI*, ib., 1929; *Vida e ideario del maestro fray Pablo de León*, ib., 1935.

Conocidos son de nuestros lectores otros estudios suyos que aparecieron en esta revista sobre la *Historia del convento de Santo Domingo el Real de Madrid*, *Santo Domingo en el arte*, *Dominicos españoles confesores de reyes*, *El Syllabus tomista y el centenario de Suárez*, *La Conferencia mundial de las confesiones cristianas*, etc.

De sus últimos dos años tenemos, además de *Los incendios de los conventos*, que llegó a su quinta edición, *Vida de Santo Domingo*, la cual forma parte de la colección "Los Santos", *Vida del venerable pa-*

dre Francisco Coll, fundador de la congregación de la Anunciata, edición del *Kempis* (traducción del P. Granada), y por último *Guía de Pecadores* del mismo Granada en su primera redacción.

Como se ve a través de esta abundante producción, era trabajador incansable, de estilo fácil y ameno, perjudicándole quizá esa misma facilidad para que no aquilatase más las cosas tratándose de asuntos históricos.

Había nacido en Lugueros (León) en 1877, ingresando en la Orden de Predicadores en 1892. Terminados sus estudios, fué varios años profesor en Salamanca. La Orden, reconociendo su relevantes méritos científicos, le había concedido la más alta condecoración académica, el grado de Maestro en sagrada teología.—R. I. P.

Aspectos del Catolicismo en Norteamérica

Impresiones de un observador

Al escribir estas líneas para LA CIENCIA TOMISTA no pretendo recoger un anecdótico pintoresco que pudiera dar colorido y viveza a la descripción de viaje. Tampoco trato de hacer un acopio de datos objetivos o estadísticos, material precioso para una crónica científica. Redactaré sencillamente unas impresiones personales, con todas las limitaciones de lo subjetivo, en cuanto a su alcance de responsabilidad y valor. Lejos de mi dogmatizar en las afirmaciones, ni teorizar en el comentario de los hechos. Trataré de organizar un poco el sin número de observaciones que puede sugerir un largo viaje por el Continente Americano, en rutas de Norte a Sur y de Este a Oeste, centrando la atención en torno a algunos temas capitales que puedan despertar el interés de un lector ilustrado, más provechosamente que la simple descripción turística de un itinerario geográfico.

Comencemos afirmando que para enjuiciar las realidades americanas nos estorban frecuentemente prejuicios o actitudes preconcebidas frente a un mundo desconocido o falseado. Necesitamos depurar honradamente nuestra mente observadora y huir por sistema del prurito comparativo, que estableciendo apasionadamente escalas diferenciales o paralelismos, desorienta la visión, distrayéndola con lo periférico y anecdótico sin dejarla penetrar en el conocimiento constructivo

y sereno de la realidad. Con el espíritu deseoso de ese equilibrio valorativo abordaremos el primer problema que a un católico español se le presenta en el trasplante continental.

Ambiente norteamericano.—Unos días de navegación o unas horas de vuelo separan nuestro ambiente católico —conocido en sus cualidades y defectos— del ambiente desconocido y abigarrado del gran país Norteamericano, donde las estadísticas acusan un mayoritario predominio del indiferentismo religioso o del naturalismo de vida. La propaganda gráfica, en papel o celuloide, con objetivos de propaganda apoyada frecuentemente en el sensacionalismo de los números o del escándalo, deforma frecuentemente la imagen de fantasía que identifica el ambiente americano con las excentricidades del Broadway neoyorquino o el mentidero deformado de un Hollywood irreal.—Paganismo en Norteamérica, se repite muchas veces; paganismo en todas partes —podríamos replicar— pero no solo paganismo.

Los Estados Unidos reciben siempre al sacerdote católico con muestras evidentes de respeto y valoración de su dignidad religiosa. Las preferencias, ventajas y consideraciones las recogerá en muy diversos sectores de la vida pública y de la convivencia social. Convivencia establecida en este gran país sobre la base de la mutua tolerancia y comprensión, que si es cierto que ha engendrado una inexacta valoración de confesionalidades, también ha hecho posible una respetuosidad general a la creencia religiosa y una aceptación valorativa —por religiosa y por social— del ministerio religioso, y de una manera señaladísima, por su prestigio, del sacerdote católico. Numerosas experiencias me llevaron a esta convicción comprobada en ambientes muy distintos de nivel social y de profesión o falta de creencias.

Del respeto y tolerancia puede pasarse a una afirmación de inquietud e interés por lo religioso. Sin esa inquietud o interés ¿podiera explicarse la frecuente coexistencia —hasta en pueblecitos de reducida población— de siete o más templos de distintas confesionalidades o sectas?—Es cierto que son muchos los millones que prácticamente mantienen una actitud negativa frente a lo religioso. Pero en el ambiente público no faltan los continuos comprobantes de una inquietud religiosa ascendente. Y en esta inquietud ambiental hacia los valores religiosos son indudablemente los católicos norteamericanos los que consti-

tuyen la mayor minoría de confesionalidad militante, en espléndida progresión que con avances anuales de unas doscientas mil conversiones va alcanzando una totalidad de veintiocho a treinta millones.

Vitalidad católica.—Este catolicismo, minoritario en el país, ha ido adquiriendo un relieve y prestigio social indudable que permite concebir perspectivas de optimismo para el porvenir. Desarrollado en un ambiente de tolerancia y de conquista tiene sus características propias que han determinado ciertas notas diferenciales —nunca en lo fundamental y de fondo— ante los modos de ser de países de mayoría católica por un lado, o aquellos otros donde el terreno de conquista, más que de progresiva expansión, fuese de enconada lucha. Nos mantendremos con todo el margen de la comparación y alejando ese fácil prurito imitativo que ambiciona la adaptación simplista de lo que, pudiendo ser práctico y eficaz en ciertos ambientes de vida, deja de ser conveniente en otros de distintas características.

Muchos son los síntomas de esa vitalidad progresiva del catolicismo americano. El crecimiento, la organización, el dinamismo apostólico, son para mí de los más preciados.

El modo de llegar a la Iglesia, en unos, las exigencias de defensa y penetración en un ambiente general pagano, en otros, hasta muchas veces condiciones de carácter o educación, hacen que el católico medio americano tenga un sentido vital de su religión. No se queda en la zona fría de la creencia. Su incorporación a la Iglesia determina una verdadera dedicación integral a un modo de vida católico con el cual suele ser consecuente hasta un nivel medio general verdaderamente notable. La difícil convivencia previene en vigilancia y en vigorización de fe. Siempre me edificaron aquellas Misas dominicales donde frecuentaban sacramentos grandes proporciones de fieles de todas las edades, clases y sexos. Y esto en Nueva-York, Boston, Chicago o Los Angeles: Aquellas filas de centenares de universitarios que en la Universidad Católica de Notre Dame (Indiana) se acercaban diariamente a la Sagrada Comuni3n o hacían su guardia adoradora del Santísimo Sacramento. Tal vez la fuerza del contraste hiciera resaltar más la virtud; pero a la observación imparcial resalta la seria piedad y la conservación moral de esas minorías. Y junto a estos valores íntimos despierta simpatía admirativa la generosa espléndidez con que el católico

americano atiende a las múltiples necesidades de la Iglesia, por ellos financiada en las más costosas empresas. Superado el egoísmo por la caridad generosa, también encontramos vencido el individualismo soberbio e ineficaz por un magnífico sentido de corporación, de organización y de disciplina.

Al frente de esa organización y de esa disciplina, un clero singularmente preparado para su misión pastoral y adaptado a las circunstancias en que se desenvuelve. Tal vez no pueda hablarse de abundancia de clero, porque el crecimiento progresivo de la grey también demanda un aumento en el número de pastores. Sí puede augurarse este aumento apoyándose en el gran número de vocaciones sacerdotales y religiosas. Las regiones del Este y del Norte, más que las del Oeste y del Sur, ofrendan cada año muchísimas vocaciones masculinas y femeninas. Ellos y ellas llamados al servicio de Dios y de las almas en los ambientes universitarios con mucha frecuencia y casi siempre formados eclesiásticamente en el mismo marco de la Universidad, sin perder apenas contacto con los ambientes que serán más tarde escenario de su apostolado. También el cine y la novela contribuyeron con poca exactitud a formar entre nosotros un concepto poco favorable del clero norteamericano. Sin canonizar algunos matices, ni de su formación ni de su modo de vida, no podemos menos de reconocer que en su ambiente responden magníficamente a las necesidades apostólicas y que su dinamismo incesante en estrecho contacto con las necesidades de la vida, reporta grandes beneficios a las almas. Una vez más subrayamos la necesidad de enjuiciar las cosas dentro de sus propias circunstancias y características. Tal vez la formación del clero americano, regular o secular, no se caracterice por una profundidad doctrinal de ciencia sagrada, en la cual tampoco faltan notables maestros; pero su celo pastoral y sentido social se apoyan siempre en bases magníficas de colaboración y organización que contribuyen a un consolador rendimiento de su ministerio.

Sentido organizador.—Hablamos de colaboración estrecha pensando por una parte en la edificante compenetración del clero. La organización de la Iglesia a base de la Parroquia, confiada igualmente al clero secular que al regular, ha hecho que las preocupaciones o actividades similares del ministerio acerquen y compenetren provechosamente a

curas y frailes con un magnífico sentido unitario de la Iglesia. Pudiera decirse a buen entendedor que los curas son menos curas y los frailes menos frailes. En aquellos es frecuente la convivencia sacerdotal en la rectoría de la parroquia. En éstos las labores del ministerio en sus iglesias parroquiales o de las organizaciones apostólicas los ha sacado muchas veces del retiro claustral, porque las urgencias de la acción dominan sobre el reposo de la contemplación.

La base de Parroquialidad adquiere un espléndido desarrollo de organización en obras de asistencia social, de beneficencia, de proselitismo y de educación. La Parroquia no es solo centro convergente de vida sacramental o litúrgica, es además foco de magnífica irradiación social. Y esta inquietud social ha puesto al sacerdote en contacto estrechísimo con los sectores de vida más necesitados de ayuda y asistencia, entre los cuales la expansión católica consiguió grandes avances o al menos respetuosa admiración. Características admirables de este Catolicismo Norteamericano son la organización que centuplica toda eficacia apostólica y ese acercamiento al pueblo y a la vida que le hace estar presente en todas las preocupaciones sociales. Al servicio del apostolado se han puesto todos los avances de la técnica y del progreso, y la penetración divulgadora se introduce en todos los ambientes. Por eso junto a la estructura pastoral del catolicismo en parroquias y diócesis, ha surgido en los Estados Unidos una interesantísima actividad organizadora y apostólica que puede decirse constituye el engranaje impulsor y coordinador de multitud de empresas apostólicas con que la Iglesia Norteamericana afronta los complejos problemas de la vida en el país. Nos referimos a la "*National Catholic Welfare Conference*" (N. C. W. C.)—Conferencia Nacional de Bienestar Católico.

N. C. W. C.—Historial breve —desde 1919— el de esta entidad apostólica. Sin embargo su dinamismo ha sido tan incesante y oportuno que ha podido escribir de ella Richard Patee; "es casi la historia de la Acción Católica en el país, y ciertamente es la crónica más fidedigna de la obra de acción social, cuya repercusión ha sido una de las más vigorosas en todas las esferas de la vida católica nacional, como también entre sectores muy alejados del espíritu y pensamiento de la Iglesia".

Organización esencialmente jerárquica en su estructura y gobierno, viene a ser "una agencia que representa la voluntad y la voz de todo el episcopado americano y que sirve de fuerza orientadora para las actividades católicas en los Estados Unidos".—Las zonas de su actividad organizadora y militantes han venido determinándose por las urgencias apostólicas de la vida, en un país donde el catolicismo crecía por incorporación de grupos inmigrantes y se desarrollaba sin más ayudas que por su propia vitalidad en dinamismo de defensa y de avance. Esto explica la necesidad de un Negociado de Inmigración, de una vasta organización catequística coordinada en la Confraternidad de la Doctrina Cristiana, Departamentos de Organizaciones Juveniles, de Educación, de Acción Social, Servicio Jurídico, de Estudio, de Acción Católica, Prensa, Socorros de Guerra, de Organizaciones Seglares. En este último Departamento se coordinan las actividades apostólicas de más de 6.000 sociedades, sin menoscabar su libertad de acción. Cuando la capacidad organizadora del carácter sajón se une a la constancia y al celo de un Catolicismo que, si no en etapa de catacumbas, sí está en plena expansión apostólica, no pueden sorprender las consoladoras estadísticas de progresión católica.

Enseñanza.—Uno de los aspectos en que la convivencia con el paganismo dominante podía ser más peligrosa para el Catolicismo es el campo de la enseñanza. Por eso desde los misioneros descubridores hasta hoy la empresa de la educación y docencia católica ha sido objetivo fundamental del apostolado católico, donde colaboran con espléndida generosidad de aportación personal o económica todos los que se sienten hijos de la Iglesia, reconociendo sus derechos de Magisterio Maternal. En ese encadenamiento educacional desde la Escuela Parroquial, por los Colegios, a las Universidades que llegó a crear en el país todo un sistema pedagógico, hemos creído descubrir el mejor baluarte del Catolicismo americano y su más eficaz arma de penetración apostólica. Toda esa grandiosa organización de enseñanza católica, está cimentada sobre grandes sacrificios y generosidades de la Iglesia, siembra de compensadora recolección. Las estadísticas enumeran 24 Universidades Católicas, 169 Colegios, 2.105 escuelas secundarias, 7.944 escuelas elementales, 181 Seminarios y 36 Instituciones de magisterios. Es decir, un total de 2.584.461 alumnos y 97.464

personas que se dedican a la enseñanza. Apesar de todo, aún queda más de la mitad de la juventud, sobre todo de la infancia, que no puede recibir enseñanza en escuelas católicas.

El mundo Universitario americano, católico o no, ha recibido impulso favorecido por las donaciones estatales de la Ley Morrill o por generosas fundaciones particulares, como las de Carnegie, Rockefeller, Stanford, etc. Los orígenes de su fundación suele determinar la característica de su orientación. En general predomina —sobre todo en las estatales— una orientación práctica, marcadamente pragmática. Gran predominio de la técnica y de lo científico sobre lo propiamente cultural y filosófico. En la investigación han sobresalido siempre las Universidades privadas, respondiendo en ello a exigencias de su misma fundación. En la fisonomía general de la enseñanza universitaria americana juegan numerosos factores de importación alemana e inglesa predominantemente, sin que se haya llegado en la síntesis a una realización acabada que complete la técnica investigadora germana con la pedagogía formativa inglesa. De las Universidades Católicas hay exponentes magníficos que prestigian nacionalmente la obra pedagógica de la Iglesia, atrayendo a sus aulas alumnado numeroso y de distintas confesiones. Los nombres de Fordham, George Town, Catholic University of America, Notre Dame, recuerdan realidades excelentes. Quizá en ninguna hayamos encontrado más cerca el ideal que en esta última de Notre Dame en Indiana, dirigida por los Padres de la Santa Cruz (Holy Cross). La orientación pedagógica de estas Universidades, incluso las Católicas, resulta en ciertos aspectos prácticos bastante bien; pero los defectos se hacen sentir hasta el punto de pensarse actualmente en reformas de la organización de enseñanza. No se ha enfocado a fondo el problema de la formación integral, y por eso se echa de menos en las Universidades Americanas la estrategia educacional de un Oxford o Cambridge; estrategia, que, desarrollada con los medios pedagógicos de las Universidades Americanas y con la orientación espiritualista que podían acentuar las Católicas, podría llegar a un tipo muy completo de formación Universitaria. Para un estudiante español sería difícil la adaptación intelectual y de costumbres a esos ambientes tan atractivos y alegres en sus aspectos deportivos y sociales. Es más bien el graduado —con una base de criterio firme y personalidad cuajada— quien pudiera sacar grandes provechos para

su especialización técnica y ampliación de perspectivas profesionales y universitarias.

Resumiendo.—Mis reflexiones sinceras se inspiraron en un deseo de comprensión y en un afán constructivo para la incorporación de todo cuanto bueno he podido observar. Pero este reconocimiento y aceptación de enseñanzas del pujante catolicismo norteamericano, va exento de un prurito imitativo sin reservas. Son bastantes las salvedades —no sustanciales sino formales— que habríamos de poner, para evitar peligros reales de un trasplante de mentalidades, tácticas de acción y costumbres americanas a nuestro ambiente español. Junto a la comprensión y admiración en muchos casos hay que barajar una serie de factores temperamentales, tradicionales, educativos, que diferencian y matizan acusadamente las proyecciones prácticas de la vida católica. El catolicismo nuestro se ha robustecido con un temple ascético, se ha elevado con místicos impulsos de contemplación, con vehemencias heroicas en la lucha, que nos lo han ido incrustando en el espíritu, la historia, la tierra, la raza... y sobre todo los designios de Dios. Y esos caracteres de austeridad, de contemplación, de heroísmo en lo religioso, no son muy frecuentes en un país saturado de abundancia material, de sentido pragmatista y de tolerancia ideológica, que es una forma más del fácil confort en todo lo vital.

Un caso a meditar pudiera subrayar mi afirmación. Hay una buena parte de los Estados Unidos, que comprende casi todo el Sur y el Oeste, donde perdura en grandes proporciones la raza mejicana y la lengua española. Hasta ellos llegó la evangelización misionera española y podemos decir que conservaron en su mayoría la fe católica. Pero, sin embargo, se ha esfumado nuestro estilo o modo de ser católico para responder a la tónica general del país. Puede observarse que son bien diferentes los frutos de vida católica de estas regiones frente a las predominantemente sajonas. El Sur y el Oeste apenas dan vocaciones religiosas, presentan un nivel moral de vida mucho más bajo, las diferencias sociales y raciales están muy acusadas. La raíz del hecho será tal vez difícil descubrir en su último fondo. A mi elemental observación se antojaba creer ante los casos, que lo magnífico y eficaz en una parte resultaba insuficiente e ineficaz en otras por las acusadas diferencias de medio y de sujeto.

Si a lo nuestro tratamos de incorporar el sentido organizativo, el dinamismo apostólico, la generosa colaboración y avance social, indudablemente podemos encontrar una lección y experiencia espléndidas en el catolicismo norteamericano.

CANADÁ.—No debemos terminar estas líneas sin dedicar un recuerdo de admiración y cariño para el gran dominio de Canadá. No podría abarcar con igual penetración las dos facetas de este gran país: el Canadá inglés y el francés. Solo este segundo hube de recorrer en la Provincia de Quebec, aunque también allí conocí católicos admirables de lengua inglesa.

El Canadá francés, podemos afirmar —y allí lo dijimos— que ha conservado todas las grandes ventajas del temperamento latino y de la cultura francesa, sin que se desarrollasen los gérmenes corruptivos de la revolución francesa ni en lo ideológico —cultural o político— ni en lo vital o de costumbres.

Mucho disfruta un español en aquel Canadá francés tan profundamente católico en su fe y en sus tradiciones, instituciones y costumbres. Las cifras acusan también una progresión creciente del catolicismo.

La vitalidad del catolicismo canadiense se traduce expresivamente en estos tres aspectos: la Familia, el Sacerdocio, la Universidad.

No solo conocimos la familia a través de las estadísticas manejadas en el Instituto de Estudios familiares, que funciona en Montreal, incorporado a la Facultad de Ciencias Sociales de su Universidad. En el contacto de la convivencia reconocimos con admiración las cualidades tradicionales de la familia católica, en su vida de hogar, en la cohesión estrecha de sus miembros, en la abundancia consoadora de familias numerosas. En esos ambientes no es raro que surjan numerosas vocaciones masculinas y femeninas que no solo llenan las exigencias clericales y benéficas de la Provincia de Quebec, sino que se derraman en magnífica expansión misional y en una gran pujanza de producción intelectual. Esa grandiosa ciudad de Montreal en alguno de sus sectores aparece como verdadera ciudad levítica, acogiendo gran número de noviciados religiosos, seminarios, casas de formación o instituciones benéfico-docentes. Ese ímpetu expansivo del clero canadiense se proyecta hacia las misiones de infieles en Oriente, y

en gran parte hacia la América Latina. Este movimiento hacia la América Latina ha hecho nacer centros de cultura y de estudio de lo español o más bien de lo hispano-americano como el "Centro Cervantes" de Quebec o la Asociación Latino-Americana de Montreal. No tenemos prejuicios de celo ante este movimiento misional canadiense hacia Hispano-América. Pero cuando sentimos el fuerte contraste entre el Catolicismo Canadiense francés y el de Francia declinante en lo espiritual, pensábamos si no podría ser maravillosa misión del pueblo filial asistir a las necesidades espirituales de su Madre, correspondiendo así a los grandes beneficios que le debe. Es la misma idea que sentíamos volviendo nuestra mirada a la América española cuando la República Española arrancaba a nuestra patria sus esencias y valores sustanciales católicos, que las Hijas de España conservaban como precioso legado familiar.

La pujanza universitaria del Canadá francés es sorprendente tanto por la orientación ideológica de la Enseñanza como por su magnífica organización e instalación. Bajo la dependencia y gobierno de la Jerarquía Eclesiástica funcionan las tres grandes Universidades de Laval (Quebec), Ottawa y Montreal, esta última con lujosísima instalación de edificios modernos con los requisitos más exigentes para el desempeño de su labor pedagógica. Universidades de la Iglesia, pero al mismo tiempo Universidades del Estado que la finanza, ayuda y admite sus títulos. La importancia internacional de estas Universidades es de sobra conocida por su propia expansión bibliográfica que ha venido a constituir al Canadá como uno de los focos más importantes de la producción intelectual y editorial católicas. No tiene nada de particular —y lo vemos con alegría— que se vuelva la mirada hacia estos grandes centros católicos de enseñanza en todo el continente americano, y aun creo necesario para el catolicismo español vincularse en obra de colaboración e intercambio con estas Universidades Canadienses.

Imposible silenciar —desde nuestro punto de vista dominicano— la complacencia con que comprobamos la amplia y eficaz colaboración de nuestros Padres de la Provincia Canadiense en esta doble trayectoria misional y Universitaria donde, sirviendo generosamente a la Iglesia y a las almas, van llenando con gran fidelidad a nuestra tradición los ideales de la Orden. No podría pergeñar mejor elogio de ellos que

esa sensación que tenía en su convivencia de ver la Provincia Canadiense mejor encarrilada que ninguna en los cauces apostólicos Dominicanos. "Contemplata aliis tradere" —vida de contemplación en aquellos espléndidos conventos de numerosa comunidad, donde la vida coral y austeridades monacales se observan con gran espíritu dominicano, y vida de apostolado, en sus misiones de infieles, en su ministerio parroquial o pastoral y de manera gloriosísima en su actuación universitaria.

FR. JOSÉ MANUEL DE AGUILAR, O. P.

BIBLIOGRAFIA

ARREGUI, P. Antonio M., S. J.: *Compendio de Teología Moral*.—Traducida al castellano, renovada y completada por el P. Marcelino ZALBA, S. J.—Un tomo de 830 págs. en 8.º menor.—Bilbao. “El Mensajero del Corazón de Jesús”, Apartado 73, 1945.

Es bien conocido el Sumario de Teología Moral del P. Arregui para que exija presentación. El P. Zalba publica ahora la traducción española del mismo. Y observa que por primera vez ha sido traducido *totalmente* un Compendio de Moral, con la versión de todos los tecnicismos latinos que anteriores manuales castellanos de la misma índole dejaban —con extraña mezcla— en su forma original. Como de la obra latina, la presentación tipográfica es esmerada y limpia, fuera del gran defecto de un papel biblia demasiado traslúcido que rebaja mucho la cualidad de la impresión, pues dificulta grandemente su lectura. Va dirigida a seglares cultos, médicos, abogados, financieros, etc., que abrigan aspiración legítima a buscar una ilustración más perfecta en delicados problemas morales.

El intento de un trabajo tan bien realizado no merecería más que alabanzas, si no abrigáramos reservas acerca de la finalidad misma de dicha obra. Estimamos que no es muy conveniente y recomendable poner en manos de seglares indistintamente un manual de esta índole, en que van explicados en sus términos propios y con toda crudeza una serie de temas morales —piénsese en la sollicitación, complicidad— que sólo interesan a los sacerdotes. La expresión castellana no le puede hacer perder su carácter propio de Manual de confesores, en que se explican muchos oficios y obligaciones privativas a ellos, y los mismos sacramentos son expuestos bajo el punto de vista de las obligaciones del confesor. Su destino natural no puede ser otro sino los sacerdotes, y éstos deben entender el texto latino. Es de temer que las ventajas sean muy inferiores a los perjuicios que pueden seguirse de libros como este.

Si se quiere encauzar tal clase de obras a una perfecta información de las personas cultas en sus deberes profesionales, para ello corren en castellano otras obras más apropiadas exponiendo la deontología de cada profesión. Además, no serían asequibles ni siempre bien comprendidas las doctrinas morales en la extrema concisión en que las presenta el Compendio de Arregui y similares. Muy bien dice el P. Zalba que dicho *Compendio* es un manual "no para estudio, sino para repaso de la Moral", estudiada en otros libros más amplios. Por todo lo cual creemos que la Moral católica, expuesta en toda su perfección y hondura al público culto, no debería tomar el modelo de este Manual de confesores, sino otra forma y estilo. Tal vez prestará servicio a una parte del Clero; pero eso siempre será en desdoro de sus conocimientos de latinidad, o de su capacidad de expresión y adaptación al castellano de las fórmulas y conceptos aprendidos.

Y no sería despreciable inconveniente el efecto que produjera en los fieles ciertas opiniones algo libres seguidas o permitidas entre moralistas, y no en menor escala por el P. Arregui. A este propósito hemos de comprobar con agrado cómo los ligeros retoques y modificaciones introducidos por el P. Zalba tienden a moderar esta libertad de opinión y soluciones probables. Y no deja de notarse una cierta influencia en ello de opiniones y autores de inspiración tomista. Es una orientación más sana la suya, que puede llegar a unanimidad y unificación de criterio en numerosos puntos de clásica divergencia y discusión entre las Escuelas morales.—T. URDÁNOZ.

"Balmes filósofo, social, apologista y político", por Juan ZARAGÜETA, Ireneo GONZALEZ, Salvador MINGUIJÓN y José CORTS GRAU, Catedráticos de Universidad.—Prólogo de Carmelo Viñas y Mey, Catedrático de la Universidad de Madrid.—Consejo Superior de Investigaciones científicas: "Instituto Balmes de Sociología".—Madrid, 1945.—Un tomo de 484 páginas.

Al cumplirse en 1944 el primer centenario de la publicación de "El Criterio" y de "El Protestantismo comparado con el Catolicismo" y de la fundación de "El Pensamiento de la Nación", el Instituto Balmes de Sociología organizó una serie de conferencias, a cargo de eminentes especialistas, para estudiar los cuatro aspectos fundamentales

de la excelsa figura de Balmes: el Filósofo, el Sociólogo, el Apologista y el Político. Aquellas conferencias —con ciertas ampliaciones en algunas— son las que ahora aparecen en el presente libro.

En primer lugar el Profesor Zaragüeta estudia el pensamiento filosófico de Balmes a través de sus dos principales obras: *El Criterio*, para las cuestiones de metodología, y la *Filosofía fundamental* para las propiamente metafísicas. Propone para la primera un nuevo "itinerario metódico" para releerla con más fruto, toda vez que adolece de cierto desorden por la precipitación con que fué escrita en unos treinta días. En la segunda parte hace un resumen de la metafísica balmesiana señalando con certera visión sus líneas fundamentales. Termina exponiendo el balance de la historia de la Filosofía según el propio Balmes y señalando, por su cuenta, el lugar que en ella corresponde al filósofo catalán.

El segundo estudio "Balmes, sociólogo" lleva la firma del P. Ireneo González, S. J., Decano de la Facultad de Filosofía y Profesor de Ética y Sociología en la Universidad Pontificia de Comillas. Después de una breve introducción, divide su trabajo en dos partes. En la primera expone la "cuestión social", para señalar en la segunda los oportunos "remedios" según los principios balmesianos. Termina invitando al estudio directo de sus obras para conocer a fondo la egregia figura de Balmes sociólogo.

D. Salvador Minguijón aborda, en tercer lugar, el sugestivo tema "Balmes, apologista". Es este el más extenso de los trabajos que estamos reseñando y uno de los mejores orientados. En él hace su ilustre autor una síntesis acabada de la inmensa labor apologética de Balmes, para sacar la conclusión de que si el gran apologista del siglo XIX supo ser el hombre de su época "su obra desborda inconteniblemente el tiempo y las circunstancias en que se escribió y ha entrado triunfalmente en la esfera de lo perdurable".

Finalmente viene a cerrar con broche de oro el precioso libro, una breve pero atinadísima conferencia del Catedrático de la Universidad de Valencia Sr. Corts Grau sobre "Balmes, político".

Mil plácemes merece el "Instituto Balmes de Sociología" por haber editado estos preciosos trabajos que tanto pueden contribuir a que se conozca mejor a una de las glorias españolas más legítimas de la pasada centuria.—FR. A. ROYO MARÍN.

El Misterio del Cristo Místico. Lecciones divulgadoras de la Epístola de S. Pablo a los Efesios, por J. FERNANDEZ Y FERNANDEZ, Lectoral de Badajoz.—Págs. 215.—Badajoz, 1944. Publicaciones de A. F. E. B. E.

En una de sus últimas encíclicas S. S. Pío XII expuso, con la amplitud y profundidad que el tema merecía, este misterio del Cuerpo místico de Cristo, como cosa muy apropiada para dar a los cristianos plena conciencia de lo que son y de la vida que deben llevar. Este mismo tema es uno de tantos sobre los que el Apóstol parece haber recibido del Señor especial revelación y particular misión de darle a conocer. Y el Apóstol hizo esto especialmente en la epístola que lleva por título a los Efesios. El Sr. Lectoral de Badajoz la tomó por argumento de un curso de lecciones sacras, o diríamos de homilias al estilo de S. Crisóstomo y otros Padres antiguos, en su catedral, en el curso de 1941-1942, y ahora, sin la forma oratoria de las lecciones, la ofrece a los lectores impresa, con el fin de ampliar su apostolado. El libro lleva una carta-prólogo del Sr. Obispo de Vitoria, la cual nos excusa de hacer el elogio de la obra. Por lo dicho, el lector entenderá que no se trata de un comentario propiamente dicho de la epístola, en que se investigue, con los recursos de la exégesis el pensamiento del Apóstol, en todos sus matices; sino de la substancia de la doctrina apostólica, expuesta con sencillez y sin alardes de erudición, como el autor lo habrá hecho a sus oyentes en la catedral de Badajoz. Por el epílogo de cada artículo podemos entender que el auditorio debían formarlo los miembros de la A. C. Nada hubiera perdido la obra si todos esos epílogos los hubiera concentrado el autor en uno o varios, haciendo aplicación de los puntos más salientes de la epístola al apostolado seglar de la A. C. Que el Señor bendiga la publicación, y sirva de estímulo al autor para proseguir en la tarea comenzada.—FR. A. COLUNGA.

Miscelánea Comillas. III.—Dos memoriales inéditos del Beato Juan de Avila para el Concilio de Trento; ed. preparada por el P. Camilo M.^a ABAD, S. J.—En 4.º, XXXVI-171 págs.—Comillas, Universidad Pontificia, 1945.

La interesante personalidad del beato Avila va acrecentándose sensiblemente conforme salen a luz sus escritos inéditos. La celebra-

ción del primer cincuentenario de su beatificación, coincidiendo casi con el cuarto centenario de la apertura del concilio de Trento, ha servido de estímulo para que los investigadores se fijen en él y nos ofrezcan el fruto de sus trabajos. Ayer era el padre R. S. de Lamadrid quien —un poco precipitadamente es verdad— editaba en “Archivo teológico granadino”, vol. IV (1941), con el título de *Un manuscrito del Beato Avila*, las “advertencias” de éste al Concilio provincial de Toledo de 1565-66. Hoy otro religioso de la Compañía, el padre C. M.^a Abad nos brinda dos memoriales inéditos del Beato, dirigidos al concilio de Trento, uno en 1551 y otro en 1561. Conocíamos desde hace algún tiempo ambos memoriales, habiendo recorrido sus páginas impulsados por las indicaciones que H. Jedin anticipó en diversas ocasiones respecto del segundo, único de que él tuvo noticia. Más aún, poseemos fotocopia de ambos sacada con el propósito de utilizar su contenido para la historia de nuestros Seminarios clericales, a cuyo fomento dedicó el beato Avila los mayores afanes. La esmerada edición crítica, hecha en cuanto al segundo memorial a base de tres manuscritos (Gregoriana, Escorial, Academia de la Historia), ilustrada con anotación de las fuentes, enriquecida con una docta introducción y colmada con diversos índices que el padre Abad nos presenta, rebasa nuestro modesto propósito, suministrando a los estudiosos un nuevo y valioso instrumento para conocer la situación religiosa e intelectual del clero andaluz en la España de Felipe II. Y decimos andaluz porque creemos que debe limitarse a aquella región lo que el Beato refleja en esos escritos. El clero del Norte, de Castilla la Vieja y aun de la Nueva (reino de Toledo), de Aragón, Cataluña y Valencia tenía en general mayor nivel cultural y más esmerada formación, como lo atestigua de algún modo la densa red de estudios particulares, monásticos y generales y de colegios que en estos sectores florecían. En todo caso la lectura de estos nuevos escritos corrobora y precisa lo que sabíamos por los publicados anteriormente acerca de la eficaz colaboración del Beato en la reforma del clero secular, al propio tiempo que otros varones apostólicos trabajaban con no menor celo por la reforma del clero regular.—FR. V. B. DE H.

Clérigos y Monjes, por D. Julio PEREZ LLAMAZARES, Abad-Prior de San Isidoro.—León, 1944.

La presente obrita del erudito Abad-Prior de San Isidoro de León

está dividida en dos partes que responden perfectamente al doble título de la misma. En la primera (pp. 7-58) investiga el origen de los canónigos, regulares y seculares, que reorganizará después el gran Padre San Agustín, sosteniendo que la Canónica Reglar en España data del Concilio II de Toledo (527), regulada más al detalle por los Concilios III y IV de la misma ciudad, al prescribir el celibato, la lectura de las Sagradas Escrituras durante las comidas y la vida común.

En el cap. 3 nos refiere la historia de la Canónica Reglar en San Isidoro, con todas las prerrogativas que adornan aquel hermoso Templo, "en cuyo recinto se ha conservado pura e inmaculada la antigua disciplina canónica" (p. 52), Templo "el más devoto y frecuentado de toda la ciudad... singularmente por la singular prerrogativa de tener siempre expuesto el Santísimo Sacramento" (p. 49), y que mereció no haya sido comprendido en la supresión decretada en 1824 contra los Canónigos reglares de San Agustín.

En la segunda parte quiere esclarecer la idea harto confusa que —a su juicio— hay en nuestra España del género de vida que practicaron aquellas lumbreras de la Iglesia española, los Licinianos, los Leondros, Isidoros, Braulios, etc.

Así, pues, niega decididamente el monacato de San Beato de Liébana (p. 69), de San Isidoro de Sevilla y Patrono del Reino de León (p. 86 ss.), basándose principalmente en el testimonio de San Braulio de Zaragoza, quien no dice ni una palabra del supuesto monacato del venerado Maestro, como tampoco lo dice San Ildefonso, aquel coloso de la Iglesia visigoda, mimado de la Santísima Virgen, el discípulo predilecto de San Isidoro.

La misma posición en torno al monacato de Florencio y Sancho, autores del Códice Bíblico "Gothicus (Legionensis)" del siglo x (p. 110), y del diácono Lucas, leonés y Canónigo reglar en San Isidoro, infatigable misionero y debelador insigne de la herejía albigense en el reino de León, promovido más tarde a la Sede de Tuy (pp. 128-155).

Como final de esta obrita tan sustanciosa y escrita con cariño y santo fervor, dos apéndices; el primero, el Reglamento de los Novicios de San Isidoro, sumamente "interesante para columbrar algo de aquel género de vida que se practicaba por el clero secular en aquellas canónicas medioevales, hoy casi desconocido" (p. 155, nota), y el

segundo, la Bula *Inter Plurima* de Pío IX, en la que manifiesta su soberana voluntad de que persevere la Colegiata de San Isidoro de León.—FR. JOSÉ TASCÓN, O. P.

CARDENAL CEREJEIRA: *La Iglesia y el pensamiento contemporáneo*.—Traducción, prólogo y un artículo adicional de Jesús IRIBARREN.—400 págs.—30 ptas.—Madrid, 1945.

No sería pequeña la sorpresa de los infatigados científicos positivistas del siglo pasado, si levantasen la cabeza y viesen que, a pesar de los prodigiosos avances de las ciencias, que ellos ni siquiera pudieron sopear, andan muy lejos de cumplirse sus predicciones sobre la suerte que tan dogmáticamente, profetizaban a la Religión. ¿Quién se acuerda ya de los terroríficos conflictos que Draper y su coro señalaban entre la Ciencia, con mayúscula, y la Fe? Ha pasado aquella fiebre de infantilismo y aquel deslumbramiento pueblerino ante el telégrafo y las máquinas de vapor, y aquellas polvaredas, a lo sumo, nos sirven de regocijante recuerdo.

Claramente se muestra esta verdad en el magnífico libro del Cardenal Cerejeira, que ahora aparece en traducción castellana. Revela un conocimiento amplísimo y exacto, no solo de las líneas generales del panorama espiritual de nuestro tiempo, sino de los más concretos matices culturales en sus variadas formas: arte, ciencia y literatura. Sabe captar con espíritu atento los latidos más sensibles del alma moderna, contemplando sus audacias, sus vaivenes, sus aspiraciones y fracasos, juzgándolos con la severidad y al mismo tiempo con la benevolencia y caridad cristianas de quien se sabe sólidamente asentado en la verdad. No han sido incompatibles los múltiples cuidados de su elevado cargo con el trabajo que supone el haber seguido atentamente el desarrollo del espíritu moderno. No se mantiene en la cómoda región de las generalidades, donde casi siempre resulta fácil de probar cualquier tesis, sino que hace descender los principios a las aplicaciones prácticas, afrontando los problemas en toda su amplitud, y siguiendo la línea luminosa del pensamiento hasta sus últimas consecuencias. Su análisis es certero y su lógica, inflexible, salpicando su argumentación de vez en cuando con alguna aguda observación de fino humor portugués.

Aunque escrito hace más de veinte años, el libro conserva la mis-

ma fuerza doctrinal y el mismo vigor en sus conclusiones. Ni una sola ha tenido que rectificar el autor en las amplias notas que acompañan a la cuarta edición, en la cual recoge nuevos y numerosos datos que corroboran sus anteriores afirmaciones. Muchas serán las inteligencias que hallarán luz en estas páginas, escritas por un verdadero sabio.—FR. GUILLERMO FRAILE.

Las Siete Palabras, por Fr. Secundino MARTÍN, O. P., con ilustraciones en que se reproducen cuadros del autor.—78 páginas.—5 ptas.—Industrias Gráficas "Diario-Día".—Palencia, 1945.

Pocos son los autores que pueden permitirse el lujo de ilustrar sus propias obras, como puede hacerlo el P. Secundino Martín. Artista de la palabra y de los pinceles, nos da en el presente sermón un acorde perfecto en que se condensa el gran ideal de su vida, Jesucristo crucificado. Es un mismo himno, cantado de dos maneras, con la palabra y con los colores. Los minuciosos estudios realizados para documentar su magnífico cuadro "Sacerdos et Víctima" que embellece la portada, y que le mereció la distinción de una primera medalla, se reflejan en su manera real y viva de describir la escena de la crucifixión. Todo el sermón es una buena muestra de la oratoria del P. Secundino, sólida y apoyada siempre en las fuentes más seguras, vehementemente sin ampulosidad, tendiendo a captar la atención de sus oyentes más por el interés de lo que dice que por el artificio de frases rebuscadas. Son siete cuadros, llenos de vida, de animación y de color, pintados por un orador que siente profundamente la grandiosidad y la belleza sublime del drama de nuestra Redención.—FR. G. F.

BATLLORI, Miguel, S. J.: *Baltasar Masdeu y el neoescolasticismo italiano*.—VIII-86 págs.—Balmesiana. Barcelona, 1944.

Es una monografía modelo, en que el autor, que ha tenido la suerte de hallar los manuscritos auténticos del P. Baltasar Masdeu, conservados en Palma de Mallorca, donde murió en 1820, y en Piacenza, puede a base de ellos fundamentar solidísimamente la tesis de su influencia sobre el resurgimiento del neoescolasticismo en Italia. Las investigaciones de Mons. Amato Masnovo le habían conducido a señalar la fuente principal en el canónigo Buzzetti. Ahondando todavía

más llegó a descubrir como iniciadores de este último al P. Baltasar Masdeu y posiblemente a los PP. Roselli y Goudin. Pero tal vez el hecho de tratarse de un español parece que enfrió un poco el entusiasmo de Masnovo, ya que en este caso la fuente primaria del neoescolasticismo italiano había que buscarla en uno de los jesuitas españoles expulsados por Carlos III. Quizá principalmente se deba esta indecisión del ilustre escritor italiano a no haber podido conocer más que el epitome de Ética del P. Masdeu. Ahora, con la abundantísima documentación aducida por el P. Batlori, es seguro que asentirá a las conclusiones de éste, tan interesantes para la historia del movimiento neoescolástico, en el cual le corresponde a España una parte tan principal.—G. F.

SARABIA, P. Ramón, Redentorista: *Sermones*, Tomo III, *Cuaresma*.—428 págs.—12 ptas.

Id.: *Sacerdotes, niños y catequistas*, Tomo II.—608 págs.—18 pesetas.—Editorial "El Perpetuo Socorro", Manuel Silveira, 14, Madrid.

Prosigue la publicación de las obras del benemérito misionero padre Sarabia. Cuando sus muchos años le impiden ya continuar personalmente su labor apostólica desde el púlpito, quiere que se prolongue el eco de su voz en sus sermones recogidos y ordenados en libro. Estos sermones, aunque privados de la fuerza del gesto y de la declamación, conservan mucho de la oratoria personalísima de su autor. La doctrina se diluye en pequeñas dosis, en ideas claras, amenizadas por innumerables y oportunísimas anécdotas. Es un tipo característico de oratoria popular, efficacísima para hacer que las verdades fundamentales se comprendan y queden grabadas firmemente en los oyentes.—S.P.

G. THILS: *Mission du Clergé*.—176 págs. 21 francos.—Desclée de Brouwer, Editores. 22, Quai aux Bois, Bruges (Bélgica), 1944.

Nuestro mundo actual vive bajo el signo de un dualismo, que, iniciado en el Renacimiento en que se realiza la ruptura de la unidad medieval, ha culminado en una escisión en que figuran, por una parte "Dios, Cristo, la Moral, el Evangelio, y por otra la Vida, o el Mundo,

es decir, la Ciencia, el Pensamiento, la Economía, las Finanzas, la Industria, el Derecho, la Política, el Trabajo". Esta escisión plantea al clero católico un agudo problema de reconquista del mundo, en que la mejor norma de acción nos la ofrecen los Hechos de los Apóstoles. Reducir o suprimir ese dualismo debe ser la misión específica del clero en nuestro siglo, no contentándose con esperar en su iglesia a un pueblo que se ha alejado de Cristo, sino yendo a buscarle para atraerle de nuevo a la vida cristiana. Es lo que G. Thils propone en estas páginas, densas y realistas, altamente aleccionadoras, que invitan seriamente a la reflexión.—S. P.

GUTIERREZ DEL EGIDO, Ernesto: *Código del Buen Amor*.—292 páginas.—12 ptas.—Editorial Bibliográfica Española.—Barquillo, 9. Madrid.

Con el nobilísimo propósito de contrarrestar la ola de inmoralidad que ha puesto en profunda crisis las notas esenciales del matrimonio, publica el autor este hermoso libro. En la primera parte recoge, distribuidas en orden metódico de materias, las alocuciones de S. S. Pío XII a los recién casados. Son bien conocidos estos discursos bellísimos, tan densos de doctrina, en que el actual Pontífice recuerda insistentemente los deberes de los esposos, como uno de los principales fundamentos del orden social. La segunda parte está redactada por el autor, quien expone con claridad pensamientos sumamente sugestivos sobre las propiedades del matrimonio y del hogar cristiano y las obligaciones de los casados. En un Índice esquemático recoge al final los puntos principales de doctrina contenidos en toda la obra. Es un libro muy digno de recomendarse, cuya lectura será de gran provecho tanto para los casados como para los jóvenes que se preparan para el matrimonio.—S. P.

R. S. DE LAMADRID: *El Matrimonio cristiano*. — 210 págs. — 8 ptas.—Escelicer, Apartado 88. Cádiz, 1945.

Las publicaciones del "Centro de cultura religiosa superior" de Granada van convirtiéndose en una pequeña Enciclopedia en que los católicos que aspiren a una sólida formación religiosa encuentran admirablemente tratados, con precisión y claridad, los temas fundamentales que les pueden interesar. Nuestros lectores conocen ya varios

volúmenes de esta colección. El que hoy les presentamos hace el número siete, con idénticas características que los anteriores. En forma sencilla, pero sólidamente doctrinal, expone el tema del matrimonio cristiano: su institución, sus propiedades esenciales, sus fines, el matrimonio como sacramento, su liturgia, su régimen jurídico. Es un conjunto de doctrina, sólido y preciso, que resultará utilísimo para cuantos deseen tener ideas claras en esta tan importante materia. Muy bien dice el autor: "Ideas claras y nítidas sobre el matrimonio cristiano serán el mejor antídoto contra la crisis por que atraviesa en nuestros días la institución matrimonial".—S. P.

SAN JUAN CRISÓSTOMO: *Las XXI Homilias de las Estatuas*. Tomo I. Traducción de D. Juan Oteo Uruñuela, Pbro.—Colección Excelsa, núm. 19.—7 ptas.

SAN CIRILO DE JERUSALEN: *Las Catequesis*. Tomo I. Traducción y notas por Fr. Albino Ortega, Benedictino de Silos.—Colección Excelsa, núm. 21. — 7 ptas. — Ediciones Aspas, S. A. Apartado 969. Madrid.—Exclusivas de venta, Distribuciones O. D. E. R., Calle Mayor, 81. Madrid.

Prosigue enriqueciéndose con nuevos títulos la hermosa y escogida Colección Excelsa, que constituye ya una verdadera Biblioteca patristica, en la que va apareciendo lo más selecto y bello de los escritos de los Santos Padres. De esta manera, en tomitos hermosamente presentados y enriquecidos con valiosas introducciones, se ponen esos tesoros al alcance de todos.

En el tomo 19 se recogen las nueve primeras Homilias de las Estatuas, pronunciadas por S. Juan Crisóstomo con ocasión de la conocida revuelta de Antioquía, y que seguramente les valieron el calificativo con que han pasado a la historia. El tomo 21 contiene las once primeras Catequesis de S. Cirilo de Jerusalén, tan valiosas como documentos de la doctrina de la Iglesia católica. Se anuncian además nuevos tomos que irán enriqueciendo esta excelente colección.—S. P.

Cristo, por el Dr. Antonio Schütz, Sch. P.—Versión del húngaro por el Dr. Antonio Sancho, Magistral de Mallorca.—232 págs.—8 ptas. en rústica y 11 en tela.—Luis Gili, Editor.—Córcega, 415. Barcelona.

El autor se propone mostrar a Cristo a nuestro siglo, hablándole

en su mismo lenguaje y penetrando en sus preocupaciones y sus necesidades espirituales. Acude a la ciencia para arrancar de ella un magnífico testimonio a favor de Cristo, trazando un cuadro lleno de atractivo y de verdad. Los temas no pueden ser más sugestivos: *Cristo ante la ciencia*, *La personalidad de Cristo*, *El Hombre Dios*, *Jesucristo Hombre*, *La realidad de Cristo*, *Cristo, el Maestro de la Humanidad*, *Cristo, el Sacerdote eterno*, *Cristo Rey*, *El Cristo místico y escatológico*, *El gran por qué de Cristo*. Son páginas densas y sugestivas que hacen pensar y que ayudan a comprender el único remedio eficaz que puede haber para la tragedia de nuestro mundo actual. Algunas ideas sobre la personalidad de Cristo (pp. 58, 64, 65, 66) estarían mejor si se perfilasen un poco más las expresiones.—S. P.

El método de los estudios bíblicos en la edad de los Padres y en nuestros tiempos, por el P. Alberto VACCARI.—Traducción española por D. Pablo Termes Ros, Pbro.—Barcelona, Seminario Conciliar. 1944.—6 ptas.—Para los seminaristas, 4,20.

En los años pasados un sacerdote napolitano, al parecer de poca ciencia, aunque de muy buena intención, comenzó a publicar unos comentarios a la Sagrada Escritura, de sentido enteramente alegorista o acomodaticio y místico. Enamorado de su método y creyéndolo el único que a la santidad de la Iglesia convenía, escribió una memoria que dirigió al Sumo Pontífice y a todos los Prelados de Italia, haciendo la defensa de su método exegético, el método más científico que siguieron los Padres y siguen hoy los doctores católicos, ajustándose a los preceptos y recomendaciones de la Iglesia. Esta memoria mereció, cosa rara, la respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica, la cual dirigió una carta a los Obispos de Italia condenando y refutando la referida memoria. El P. Vaccari escribió entonces unos doctos artículos en la "Civitta Cattolica" exponiendo y defendiendo la verdadera exégesis de los S. S. Padres. Estos artículos, precedidos de la reciente e interesantísima encíclica de S. S. y de la antes mencionada carta de la P. C. B. son los que el Sr. Termes Ros ha tenido el gusto de traducir y el Seminario Barcelonés de editar, a fin de darles a conocer a los seminaristas que se están formando en el estudio de la Sagrada Es-

critura, a quienes sin duda, igual que a todos los amantes de las Sagradas Letras, será de grande utilidad.—FR. A. C.

La consagración del amor, por Jean SOULAIROL.—Traducción del francés por D. Todrá.—Editorial Atlántida, S. A. Angli, 82. Barcelona.—Colección "Alfa y Omega".

Un libro totalmente consagrado a exaltar la unidad en el matrimonio. Unidad que aparece aún en tiempos de la poligamia, pues aunque existieran otras mujeres, el amor hacia una mujer sobresale sobre el de las demás. El matrimonio es el estado natural al hombre, y solamente se debe renunciar a él por una consagración a Dios o al servicio del prójimo.

A través de su desarrollo, deja deslizarse pensamientos y afirmaciones que realzan el concepto verdadero del matrimonio cristiano, atacando a la vez conceptos tan torcidos que destruyen la finalidad del mismo y lo encauzan por el paganismo, a donde tan fácilmente lleva a los hombres la comodidad, la falta de sacrificio y el egoísmo en que se desarrolla la vida actual. Para el falso concepto de amor que se observa en los jóvenes de hoy dice: "El amor ya no es el contacto de dos epidermis, ni el intercambio de dos fantasías, sino la más íntima y profunda comunión de dos seres inmortales, divinizados. Lo mismo en el dolor que en la alegría, no son más que uno", pág. 33. Para aquellos partidarios de ciertas teorías, que serán *lícitas*, pero no muy cristianas, y para quienes consideran el matrimonio como apto únicamente para cumplir el fin secundario, afirma: "Ocurre a veces que el matrimonio no da su fruto natural que es el hijo. Pero no debe hacerse nada deliberadamente contra esta fructificación"... Y más adelante estampaba estas palabras tan aleccionadoras de San Agustín: "*Hasta con la mujer legítima, el acto conyugal se hace ilícito y vergonzoso, desde que quiere evitarse la concepción*".

Libro pequeño, pero sustancioso, que coloca el matrimonio cristiano en el lugar que le corresponde y exhorta a los esposos a dirigir su conducta hacia los fines espirituales del matrimonio.—F. L.

El catolicismo y la cultura, por Alberto BONET, Pbro.—Editorial Barna, S. A. Barcelona.—190 págs.—14 ptas.

Es este el segundo volumen de la colección "*Summa*" que se ha

comenzado a editar bajo la dirección de D. Ramón Roquer. Su autor, el Secretario General de la Acción Católica Española, ha derrochado en él un alarde de conocimientos de toda clase: teológicos, filosóficos, históricos, políticos... al mismo tiempo que un lenguaje enérgico y fuerte, pero conforme en todo con la buena literatura española.

Por el solo enunciado de sus siete capítulos pueden los lectores hacerse cargo de la actualidad de su contenido: "No hay civilización cristiana sin alta cultura católica". "La conciencia de la armonía entre la ciencia y la fe y la alta cultura católica". "La alianza entre el catolicismo y la cultura". "Ni la virtud ni la fuerza bastan, sin la contribución de la alta cultura para crear o mantener una civilización católica". "La alta cultura católica en la acción de los católicos". "La alta cultura católica y la misión de la Iglesia en la postguerra". "Universidad Católica y alta cultura católica". Añade además dos apéndices, el primero de los cuales versa sobre la "Contribución del pensamiento español a la idea de la libertad en la entrada de la época moderna"; y el segundo se titula: "La crisis de la alta cultura católica española en la pre-guerra".

El primero de estos apéndices no nos satisface, y creemos que doctrinalmente es la parte más floja de la obra, aunque sea aparentemente la más brillante. No podemos reconocer como "representante genuino del espíritu español" el sistema filosófico de Molina ("sistema español") en la cuestión de la libertad. Tan genuino y tan español o más que el *molinista* es el sistema que algunos han dado en llamar "*bañesiano*", pero que en realidad no es otro que el de San Pablo, San Agustín y Sto. Tomás, solo que recogido en un preciso momento de la historia por el *teólogo dominico español* que más brilló en el siglo xvi. Ensillar al hombre rebajando a Dios, salvar la libertad aún a costa de comprometer la divina causalidad, dejar a Dios en cierto modo supeditado al hombre, es introducir en el sagrado recinto de la teología (y permítasenos la expresión), el liberalismo revolucionario, tan opuesto (en el orden político y religioso) al *verdadero espíritu español*.

Igualmente nos parece sin consistencia lo que, a base de tan inseguros principios y en armonía con ellos, teje en encomio de lo que llama *triunfo doctrinal* de la Compañía, cual si el adversario quedase

descartado del campo. Creemos que estas cuestiones deben tratarse con más ponderación y miramiento.—FR. ARTURO A. LOBO, O. P.

Manual de ceremonias, por Juan B. MÜLLER, S. J.—Traducción del alemán por el Dr. Manuel Trens, Pbro.—340 páginas. — Editorial Litúrgica Española, S. A. Barcelona, 1944.—Ptas. 16.

La santidad del culto público y sus variadas y exhuberantes manifestaciones, obligaron a la Iglesia a dictar para su ordenamiento múltiples y detalladas prescripciones, que llegan hoy a formar un código muy extenso y por lo mismo no al alcance de todos.

No pueden resolver plenamente esta dificultad los maestros de ceremonias, cuya función primordial es velar por el exacto y fiel cumplimiento de todas esas prescripciones mediante las cuales la Iglesia gobierna y ordena el complejo drama desarrollado en las funciones litúrgicas.

A salvar esta dificultad se dirige el *Manual de Ceremonias* que la Editorial Litúrgica presenta hoy al público español.

Ayudará grandemente lo mismo al párroco de aldea que al sacristán de catedral. El primero tendrá resueltos todos sus problemas litúrgicos con claridad y precisión en muy cortas páginas, y el segundo podrá en un momento dado recoger los datos principales y las normas más salientes que afecten a su ministerio concreto. Todos los encargados próxima o remotamente de la santidad y exactitud del culto poseerán condensados y organizados en este librito los decretos y disposiciones que la Santa Madre Iglesia dictó para que se cumplan y adopten en la realización de las funciones sagradas.—FR. ARTURO A. LOBO, O. P.

!

LIBROS RECIBIDOS

De la Editorial "*Pía Sociedad de S. Pablo*".—Deusto (Bilbao).

¡Sigámosle! Meditaciones para la juventud, por Felipe BERTANO, Presbítero.—Un tomito de 243 págs.—Precio: 7 ptas.

La obra del Espíritu Santo en el alma fiel, por Susanne de RIANTS DE VILLEREZ.—Un tomito de 198 págs.—Precio: 5,50 ptas.

El Secreto de María, por el B. Luis M. GRIGNION DE MONFORT.—Un folleto de 61 págs.—Precio: 2,50 ptas.

Ecce Mater tua. Meditaciones para el mes de María, por el P. A. VERMEERSCH, S. J.—Un tomito de 156 págs.—Precio: 7 ptas.

San Francisco de Asís, por José RUSSOTTI.—Un tomito de 239 págs.—Precio: 8,50 ptas.

San Camilo de Lellis, el Angel de los enfermos, por Suor Gesualda DELLO SPIRITO SANTO. Versión española por el P. Idelio Pérez, Camilo.—Un tomo de XI-262 págs.—Precio: 12 ptas.

Exámenes de conciencia para el clero, por el P. Octavio MARCHETTI, S. J.—Un tomito de 153 págs.—Precio: 2 ptas.

¡Jesús, te escucho! Meditaciones para chicos, por un Consiliario de Acción Católica.—Un tomito de 164 págs.—Precio: 4 ptas.

¡Seguir a Jesús! Esquemas de conferencias morales para Aspirantes de Acción Católica, por Attilio TESTOLINI.—Un tomito de 254 páginas.—Precio: 6 ptas.

San Vicente de Paúl, por el P. LUCAS, Paulino.—Un tomito de 131 páginas.—Precio: 7 ptas.

Hans. Novela para chicos, por María ZUMBELTZ.—Un tomito de 237 páginas.—Precio: 6 ptas.

La isla sin nombre. Novela para chicos, por Remo ERRASTI.—Un tomito de 215 págs.—Precio: 5 ptas.

Las aventuras de Pinocho, por C. COLLODI. Dibujos de Attilio.—Un tomito de 245 págs.—Precio: 10 ptas.

¡Pureza!, por Rodolfo BETAZZI.—Un tomito de 211 págs.—Precio: 6 ptas.

Onésimo. Relato histórico de los tiempos de S. Pablo, por ICEUSIS.—Un tomo de 319 págs.—Precio: 8,50 ptas.

Lucía. Novela, por DU MESNIL-GIORDANO.—Un tomo de 376 págs.—Precio: 8,50 ptas.

Mártires de Cristo. Extracto de la *Gesta de los Mártires* y de la *Legenda aurea*.—Un tomo de 302 págs.—Precio: 12 ptas.

Grandezas y deberes bautismales, por Francisco TONOLO, Pbro.—Un tomo de 255 págs.—Precio: 5 ptas.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Duque de Medinaceli, 4. Madrid):

Religión y Pedagogía, por el P. GILLET. Traducción de la segunda edición francesa por Ildefonso Mediavilla.—Un tomo de 333 págs.

El problema de la certeza en Newman, por Antonio ALVAREZ DE LINERA.—Un tomo de 232 págs.

En camino. Guiando una empresa científica, por Antonio CÁMARA. Con un prólogo de don José IBÁÑEZ MARTÍN, Ministro de Educación Nacional.—Un tomo de 235 págs.

Sintaxis histórica de la lengua latina, por M. BASSOLS DE CLIMENT, Catedrático de la Universidad de Barcelona.—Tomo I: Introducción. Número. Casos.—Barcelona, 1945.—Un tomo de 511 págs.

Pedro Valencia. Escritos sociales.—Instituto "Balmes".—Madrid, 1945. Un vol. de 167 págs.—Precio: 6 ptas.

Orientaciones pedagógicas de S. José de Calasanz, por al P. Valentín CABALLERO, Sch. P.—Prólogo de don Salvador Minguijón.—Segunda edición.—Un vol. de 607 págs.

La Biblia de Oña. Contribución al estudio de la Vulgata en España, por Teófilo AYUJO MARAZUELA.—Un vol. de 131 págs.

Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón.—Sección de Zaragoza.—Vol. I.—Un vol. de 338 págs.

Las Leyes Nuevas, 1542-1543. Reproducción de los ejemplares existentes en la Sección de Patronato del Archivo General de Indias. Transcripción y notas por Antonio MUÑOZ OREJÓN.—Un folleto de 25 págs.

Tercera reunión de estudios geográficos celebrada en Compostela. Septiembre de 1943.—Un vol. de 217 págs.

La Diplomática en la "Historia Compostelana", por Mons. Pascual GALINDO ROMEO.—Un folleto de 54 págs.

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Celunga, O. P., Censor

IMPRIMATUR:
† FR. FRANCISCUS BARBADO, Episcopus Salmantinus

Libros de venta en la Administración de la Revista

P. VENANCIO D. CARRO

La Teología y los Teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América.—Dos volúmenes, 60 pesetas. Encuadernados en tela con planchas doradas, 70 pesetas.

Los criminales de guerra.—4 pesetas.

P. V. BELTRAN DE HEREDIA

Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria. *Estudio crítico de introducción a sus lecturas y Relecciones.*—Precio en rústica, 25 pesetas.

Francisco de Vitoria.—Manual de la colección Pro Ecclesia et Patria. Encuadernado en tela, 8 pesetas.

Historia de la Reforma de la Provincia Dominicana de España (1450-1550).—Precio en rústica, 30 pesetas.

P. Maximino LLANEZA, O. P.

BIBLIOGRAFIA DE FR. LUIS DE GRANADA

Cuatro tomos con 1.370 páginas en total

Precio de los cuatro tomos: **80 ptas.**

P. Sabino ALONSO, O. P.

LA EXENCION DE LOS RELIGIOSOS

Precio: **5 ptas.**

P. Ignacio MENENDEZ-REIGADA, O. P.

NECESIDAD DE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO

Precio: **5 ptas.**

LA TEORIA PENALISTA DE SANTO TOMAS

Precio: **2 ptas.**

P. S. M.^a RAMIREZ

De certitudine spei christianae.—4 pesetas.

P. Francisco P. MUÑIZ

El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista.—15 pesetas.

VINOS DE MISA

J. de Muller,

S. A.

CASA FUNDADA EN 1851

— TARRAGONA —

Medalla de Oro en la
Exposición Vaticana del
año 1888 (Su Santidad
:-: León XIII) :-:

Proveedores de Su Santi-
dad Pío X, Benedicto XV,
:-: Pío XI y Pío XII :-:

GARANTIA ABSOLUTA DE PUREZA

EXQUISITA CALIDAD

Certificados de numerosos Excmos. Prelados de España
y del Extranjero y del Rvdo. P. Eduardo Vi-
toria, S. J., Fundador del Instituto
Químico de Sarriá (Barce-
lona) :-: :-:



Elaboración especial de
Vino blanco dulce
para el Santo Sacrificio de la Misa

LOIDI Y ZULAICA

SAN SEBASTIAN

Casa central: IDIAQUEZ, 5. - Telegramas: LOIDI. - Fundada en el año 1875

Bodegas de elaboración en
ALCAZAR DE SAN JUAN (Ciudad Real)

Proveedores de los Sacros Palacios Apostólicos

Esta casa garantiza la absoluta pureza de sus vinos con recomendaciones y certificados de los Emmos. Sres. Cardenal Arzobispo de Burgos, Arzobispos de Valencia, Santiago y Valladolid; Obispos de Ciudad Real, Pamplona, Orihuela, Salamanca, Segovia, Avila, Ciudad Rodrigo, Auxiliar de Burgos, Bayona (Francia) y Rvdo. P. Dr. Eduardo Vitoria, S. J., etcétera, etc. :-: :-:

EXPORTACION A ULTRAMAR

ENVIO GRATUITO DE MUESTRAS

Deseando recuperar ejemplares de los números 182, 183, 185, 194 y 200 de «LA CIENCIA TOMISTA», la Administración abonará a 5 pesetas cada fascículo a los que, por tenerlos duplicados o no formar colección, quieran devolverlos.

TEJIDOS DE LANA Y ALGODON
ESPECIALES PARA COMUNIDADES RELIGIOSAS
Paños, Sayales, Estameñas, Buratos, Sargas, Merinos, Vuelas, Lien-
zos de algodón, Sábanas, Mahones azules, etc.

*Sección especial de Retortas y Holandas de hilo puro, para ropas
de culto*

ALMACENES DEL NIÑO JESUS

VDA. DE WENCESLAO PENA

Elaboración de toda clase de tejidos para Comunidades Religiosas, según color y prescripciones de su Santa Regla

CALATAYUD (Zaragoza)

Lámpara de Cera “GAUNA”

PARA EL ALUMBRADO DEL TABERNACULO

De CUATRO días de duración, fabricada con sujección al Canon 1.271 del vigente Derecho Canónico, que dice así:

“Delante del Tabernáculo en que se reserva el Santísimo Sacramento, brille una lámpara continuamente, día y noche, alimentada con aceite de olivas o con cera de abejas”.

¡LIMPIEZA ABSOLUTA! ¡TRANQUILIDAD COMPLETA!

Hijo de Quintín Ruiz de Gauna :: VITORIA (Alava)

Imprenta Comercial Salmantina.—Prior, 19.—Teléfono 1982.—Salamanca

Biblioteca de Teólogos Españoles

Apartado 17.-Salamanca

Volúmenes publicados:

El maestro fray Pedro de Soto, O. P. y las Controversias político-religiosas en el siglo XVI, por el padre Venancio D. Carro. Tomo I: *Actuación políticoreligiosa de Soto*; XXIII-402 págs. 35 pesetas en rústica y 40 encuadernado en tela inglesa.

Comentarios del maestro Francisco de Vitoria, O. P. a la *Secunda secundae* de Santo Tomás. Edición preparada por el P. V. Beltrán de Heredia. Tomos I-V. Precio de cada tomo: 35 pesetas en rústica y 40 encuadernado.

Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, por el P. V. Beltrán de Heredia. Precio: 10 pesetas.

De hominis Beatitudine, quem edebat Jacobus María Ramirez, O. P.—Tomo primus, continens *Prolegomena tria et primum totius operis librum «De hominis beatitudine in communi»*. Precio: tomo suelto, 40 ptas. Por suscripción a toda la obra, 35 ptas.

Tomo secundus: *De essentia metaphysica beatitudinis objectivae*. Precio, como el tomo primero.

Domingo Báñez, O. P.: Comentarios inéditos a la *prima secundae* de Santo Tomás (en latín). Tomo I: *De fine ultimo et de actibus humanis* (qq. I-18). Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Precio: 30 ptas.

Tomo II: *De vitiis et peccatis* (qq. 71-89). Precio: 30 ptas.

Domingo de Soto y su doctrina jurídica, por el P. Venancio D. Carro, O. P. Segunda edición. 543 páginas. 38 pesetas.

Los suscriptores a toda la Biblioteca tendrán un descuento del 30 por 100.

LA CIENCIA TOMISTA

PRECIOS DE SUSCRIPCION ANUAL

España y Portugal	40 ptas.
América y Filipinas	45 "
Otras Naciones	50 "

Las suscripciones hechas por mediación de Librerías tienen un 10 por 100 de recargo.

No se servirán suscripciones al Extranjero sin pago anticipado.

